PITIRIM A. SOROKIN

NOVAS TEORIAS SOCIOLÓGICAS

Tradução de
LEONEL VALLANDRO

EDITÔRA GLOBO - Pôrto Alegre
EDITÔRA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

ÍNDICE

Terceira Parte

TEORIAS DE SISTEMAS CULTURAIS

Quarta Parte

TEORIAS DE SISTEMAS SOCIAIS

Quinta Parte

TAXONOMIA E MUDANÇA NOS SISTEMAS SÓCIO-CULTURAIS

PREFÁCIO

Êste volume, que serve de complemento à minha obra *Contemporary Sociological Theories,* cobre as principais correntes do pensamento sociológico durante os últimos quarenta anos. Trata das teorias de Sociologia Geral surgidas após a publicação de *Contemporary Sociological Theories,* em 1928. Em conjunto, os dois volumes apresentam uma exposição crítica do estado da Sociologia Geral desde os fins do século XIX até 1965. Como a obra anterior, esta procura examinar criticamente as teorias recentes em seus tipos mais significativos. As obras de sociólogos individuais não são incluídas neste exame senão na medida em que representem os mencionados tipos. Em outras palavras, o presente livro não é uma galeria de sociólogos individuais; é, antes, um guia para orientar o leitor na emaranhada selva das sociologias gerais. Os objetivos e características dêste volume permanecem, em essência, os mesmos que delineamos na Introdução a *Contemporary Sociological Theories.* As diferenças entre as duas obras e as limitações desta são apontadas em linhas gerais no Capítulo GI. Por essa razão, é desnecessário repisar aqui tais assuntos.

Como a minha idade não me permitirá escrever outro volume sôbre o estado da Sociologia Geral, concluo êste preâmbulo com a expressão de minha sincera gratidão aos sociólogos de todo o mundo, meus colegas, pela considerável atenção com que têm distinguido as minhas obras sociológicas. Espero que êste volume, como o seu antecessor, tenha alguma utilidade para o desenvolvimento criador da Sociologia Geral.

Winchester, Mass. PITIRIM A. SOROKIN

Janeiro de 1966

AGRADECIMENTOS

É grande a minha dívida para com o casal Eli Lilly, amigos incansáveis que me dispensaram estímulo e ajuda financeira na preparação dêste volume, assim como na maior parte de minhas atividades científicas e culturais. Desejo expressar o meu sincero agradecimento à Fundação Lilly pelo apoio financeiro prestado ao "Harvard Research Center in Creative Altruism", atualmente filiado à Academia Norte-Americana de Artes e Ciências. Fico profundamente penhorado à Associação Sociológica Norte-Americana, ao Instituto e Congresso Internacional de Sociologia e à Sociedade Internacional para o Estudo Comparativo das Civilizações, que me conferiram a honra da presidência, e às Academias de Artes e Ciências norte-americana e belga, à Universidade Nacional do México e outras instituições científicas, que me distinguiram com os títulos de membro honorário ou doutor *honoris causa.*

Não menos grato estou a Philip J. Allen, F. S. Cowell, A. Cuvillier, W. C. P. Fan, M. Fraga Iribarne, J. Gjermoe, J. J. Maquet, L. Mendieta y Núñez, E. A. Tirayakian e C. C. Zimmerman, que escreveram, organizaram ou publicaram volumes especiais dedicados à análise de minhas teorias, assim como à numerosa constelação de outros eminentes especialistas que publicaram atenciosos ensaios a respeito de minhas obras. Aos eruditos, coordenadores, tradutores e editôres responsáveis por cêrca de cinqüenta traduções de minhas obras, dadas à luz no estrangeiro, os meus sinceros agradecimentos pelo seu trabalho em tornar meus livros acessíveis aos pensadores e leitores de muitos países. A generosidade dos autores e editôres que me deram vênia para citar suas obras neste volume é igualmente credora de minha gratidão.

Finalmente, quero registrar aqui o meu afetoso reconhecimento à minha família: minha espôsa, Dra. Helen P. Sorokin, e meus dois filhos, Dr. Peter P. Sorokin, e Dr. Sergei P. Sorokin, cuja serena amizade e desvêlo foram, para mim, a maior alegria da vida e o mais poderoso incentivo em meus trabalhos científicos.

PRIMEIRA PARTE

INTRODUÇÃO

Capítulo I

AS SOCIOLOGIAS GERAIS DO PERÍODO 1925-1965

Suas diferenças das Sociologias gerais do período anterior

Em confronto com o período que vai dos fins do século XIX ao ano de 1925, descrito na minha obra *Contemporary Sociological Theories*[1], o campo da Sociologia Geral durante os quarenta anos que vão de 1925 a 1965 apresenta várias diferenças, tanto externas como internas. As primeiras são: (1) o aumento e a proliferação das pesquisas e publicações sociológicas; (2) a adoção e introdução de cursos de Sociologia em grande número de universidades, faculdades e até escolas secundárias; (3) o maior prestígio acadêmico e cultural da Sociologia como ciência; (4) a maior utilização de sociólogos como especialistas nas esferas do govêrno, dos negócios, da educação, do direito, da medicina, do sacerdócio, das fôrças armadas, dos negócios exteriores, dos sindicatos de trabalhadores, das emprêsas industriais etc.; (5) a penetração dos pontos de vista e interpretações sociológicas na Biologia, Psicologia, Psiquiatria, História, Ciência Política, Economia, Direito, Ética e Filosofia. Em suma: no período recente a Sociologia experimentou um brilhante desenvolvimento, expansão e consolidação do seu prestígio científico e importância social prática.

É menos fácil apontar as modificações internas sofridas pela Sociologia neste período. Entre as mudanças significativas parecem contar-se as seguintes: (1) Em confronto com o período anterior, a pesquisa sociológica recente tem-se concentrado mais nos processos técnicos da investigação sociológica e um pouco menos no descobrimento e formulação de amplas teorias substantivas sôbre os fenômenos sócio-culturais básicos, e (2) a maior parte das pesquisas sociológicas recentes têm se ocupado acima de tudo com problemas "microssociológicos" relativamente estreitos, e apenas uma reduzida proporção delas tem investigado os problemas fundamentais da realidade

1 (Nova York, 1928). De ora em diante designado como *CST*.

sócio-cultural. Na sua forma extrema, essa preocupação com estreitos fenômenos concretos levou muitos sociólogos a absterem-se de vastas investigações sôbre formas e processos sócio-culturais básicos, "grandiosos sistemas de Sociologia" e pressuposições e análises filosóficas. O pensamento sociológico recente também revela (3) um forte pendor para o estudo de fenômenos macrossociológicos básicos, com todos os aclaramentos filosóficos que tais investigações envolvem, assim como para a teorização abstrata no construir esquemas conceptuais analíticos de caráter tanto geral como especial. De tal maneira se difundiu essa tendência que, segundo observa um sociólogo, ela imita agora o menino ufano de suas proezas que chama a atenção dos mais velhos: "Olhe, mãe, estou teorizando!" Ambas essas tendências mùtuamente contraditórias coexistiram lado a lado na pesquisa sociológica recente, sendo muitas vêzes demonstradas pelo mesmo sociólogo. (4) As bem-definidas diferenças entre várias escolas sociológicas do período anterior tendem a tornar-se mais imprecisas. Várias escolas abandonaram suas asserções unilaterais, harmonizaram suas diferenças até então inconciliáveis e aumentaram a sua conformidade substantiva em relação a vários pontos importantes da Sociologia Geral. (5) Algumas dessas escolas têm convergido naquilo que eu denomino o tipo "integral" de teoria sociológica e que incorpora e reconcilia, em suas concepções mais latas e adequadas, as asserções válidas de cada escola, sem lhes aceitar as pretensões errôneas. (6) Como resultado dessa aproximação e convergência, o atual realinhamento de várias correntes de pensamento sociológico difere sensìvelmente do das escolas do período anterior. Êste problema será discutido na segunda seção do presente capítulo. (7) Por fim, a pesquisa sociológica recente assinala-se pelas seguintes características:

Em grosso, ela representa acima de tudo um prosseguimento, uma variação e reavaliação das atitudes para com o estudo do universo humano que consignei na minha *Contemporary Sociological Theories,* começando pelas escolas mecanicistas e terminando pelas sociologistas. A maioria das pesquisas recentes têm contribuído de modo predominante para um refinamento dos velhos métodos e técnicas de investigação sociológica. Uma parte menor dessas pesquisas apresenta variações novas sôbre velhos sistemas de sociologias gerais e especiais, remodelando fórmulas de uniformidades nas relações entre diversas variáveis sócio-culturais. Finalmente, umas poucas obras publicadas nesse período tentaram construir novos sistemas de Sociologia, descobrir novos métodos de compreensão dos fenômenos

sócio-culturais e formular novas uniformidades nas relações entre êles. Com a possível exceção dessas poucas obras, quase tôda a pesquisa consiste em refinamentos de velhas técnicas sociológicas e em reformulações de velhas teorias e uniformidades. Pràticamente nenhuma delas é revolucionária. Fornecem-nos vastas amostras e coleções de "fatos" estatísticos; sugerem alguns aperfeiçoamentos das técnicas de entrevista ou interrogatório, de amostragem estatística, manipulação de dados e análise de conteúdos, ou de pesquisa sociométrica, psicométrica, psicodramática, escalogramática, grupo-dinâmica, operacional, projetiva, cibernética, semântica, experimental e analítica. Presenteiam-nos com numerosas fórmulas de uniformidades, índices e testes que pretendem ser mais precisos; e, de vez em quando, oferecem uma variação melhorada de alguma velha teoria sociológica. Encarados, porém, à luz das anteriores correntes de pensamento sociológico, êsses refinamentos, aperfeiçoamentos e reformulações aparecem como simples melhorias de detalhe, e por vêzes nem isso chegam a ser. A despeito da enorme quantidade de pesquisas sociológicas realizadas durante o período, foram elas, com as exceções que apontamos, pouco inspiradas, epigônicas e alexandrinas ao invés de genuìnamente criadoras. Nenhum Platão ou Aristóteles sociológico apareceu durante o período, e nem sequer houve muitos líderes do calibre de eminentes sociólogos dos fins do século XIX e começos do XX, tais como G. Tarde, E. Durkheim, M. Weber, V. Pareto, M. Scheler, O. Spengler, L. Ward, W. Sumner, W. Dilthey, L. von Wiese e outros.

A pesquisa sociológica do período assumiu cada vez mais as formas de uma pesquisa coletiva. Graças à participação de uma vasta legião de pesquisadores nos projetos de investigação coletiva, as escavadoras mecânicas das grandes turmas de investigadores trouxeram à superfície um acervo enorme de fatos. Em meio a tôda essa massa, era natural que fôssem encontrados alguns grãos de ouro cognitivo; mas foram raras as pepitas e não veio à luz nenhum veio rico de conhecimentos sociológicos. As poucas pepitas descobertas representam a contribuição de garimpeiros individuais.

Tais parecem ser, de modo geral, algumas das características internas da pesquisa sociológica recente. Nos capítulos subseqüentes serão elas desenvolvidas e corroboradas. Por ora, o esbôço acima é suficiente como introdução a um exame, avaliação e crítica mais substancial das principais correntes do pensamento sociológico de hoje.

A tarefa do presente volume consiste não tanto na análise de um número limitado de teorias sociológicas individuais[2] como no exame crítico das principais correntes de pensamento sociológico no campo da Sociologia Geral. As teorias dos sociólogos individuais só são apreciadas na medida em que constituem exemplos significativos de cada corrente da Sociologia Geral. A êsse respeito, sigo o método já usado na minha *Contemporary Sociological Theories*[3].

Convém apontar três outras limitações: Primeiro, o meu exame crítico só se ocupa com teorias ou sistemas sociológicos gerais. Não inclui sociologias especiais (políticas, econômicas, rurais, urbanas, etc.) nem obras que tratem de assuntos muito limitados, específicos — a menos que tais obras tenham uma relação direta com um sistema significativo de Sociologia Geral, ou que o contenham em si[4]. O campo das sociologias gerais e especiais, hoje em dia, é tão vasto que para cobri-lo adequadamente seria necessária a vida inteira de um especialista assistido por uma equipe de investigadores competentes.

Segundo, o próprio campo das teorias sociológicas gerais é estudado aqui apenas em suas correntes mais importantes. Muitos pequenos riachos do pensamento sociológico moderno são excluídos do exame. O motivo desta limitação é o mesmo da primeira: o campo total das teorias gerais recentes em Sociologia é tão enorme, tão complicado, tão confuso, que não há possibilidade de cobri-lo com tôdas as suas ramificações num só volume.

Terceiro, as teorias sociológicas norte-americanas são examinadas em maior detalhe do que as dos outros países, não em razão de uma superioridade científica da Sociologia nacional em comparação com

---

2 Bons exemplos recentes de tais obras são dados por C. e Z. Loomis, *Modern Social Theories* (Princeton, New Jersey, 1961); H. E. Barnes, *An Introduction to the History of Sociology* (Chicago, 1948); e C. S. Mihanovich, *Social Theorists* (Milwaukee, Wisconsin, 1953). Um método mais ou menos intermediário é adotado em obras como R. Agramonte, *Estudios de sociologia contemporánea* (Cidade do México, 1963); Paulo Dourado de Gusmão, *Teorias Sociológicas* (Rio de Janeiro, 1962); A. Poviña, *La sociologia contemporánea* (Buenos Aires, 1955); e G. Gurvitch e W. E. Moore, *Twentieth-Century Sociology* (Nova York, 1945).

3 O mesmo método é usado em Don Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory* (Boston, 1960); em N. S. Timasheff, *Sociological Theory* (Nova York, 1955), em A. Cuvillier, *Manuel de Sociologie* (Paris, 1962) e em outras obras mencionadas mais adiante.

4 Sôbre as diferenças entre teorias sociológicas gerais e especiais, ver P. Sorokin, *Sociedade, Cultura e Personalidade* (Nova York, 1962; trad. Globo, 1966), Cap. I; R. K. Merton, L. Broom e L. S. Cottrell (coords.), *Sociology Today* (Nova York, 1959), partes I e II, e J. S. Roucek (coord.), *Contemporary Sociology* (Nova York, 1958). *Sociedade, Cultura e Personalidade* será designada de ora em diante como *SCP*.

as estrangeiras, mas sobretudo por efeito da dificiência pessoal do autor. Devido à sua avançada idade e à sua ignorância de várias línguas estrangeiras, não pôde simplesmente acompanhar as obras sociológicas de outros países tão de perto e com tanta facilidade como as dos sociólogos norte-americanos. Isto se aplica especialmente às investigações sociológicas de autores latino-americanos, japoneses, chineses, árabes e outros da Ásia e da África. Em grau menor, aplica-se também aos sociólogos europeus. Apenas as mais importantes de suas teorias são cobertas por êste volume.

Principais correntes do pensamento sociológico no período recente

O nôvo alinhamento de várias correntes sociológicas não significa que qualquer das escolas do período anterior tenha desaparecido. Significa, porém, que durante o período recente nem tôdas elas se desenvolveram e floresceram igualmente bem. Algumas foram diligentemente cultivadas, enquanto outras ficaram mais ou menos esquecidas. Quase tôdas as escolas sofreram notáveis mudanças em seus princípios, generalizações e asserções. Daí resulta que o mapa total das principais correntes do pensamento sociológico no período 1925-1965 apresenta uma configuração algo diferente da do período anterior. Êste problema impôs-se a quase todos os autores especializados em teorias sociológicas recentes e foi resolvido, criteriosamente ou não, por cada um dêles à sua maneira. Eis aqui alguns exemplos dessas classificações:

Don Martindale classifica os principais tipos de teorias sociológicas recentes como organicismo positivista, teoria de conflito, a escola formal, behaviorismo social, e funcionalismo sociológico[5]. C. e Z. Loomis especificam sete tipos de sociólogos: o analista tipológico, o analista generalizante e especializante, o teórico da interação, o analista estrutural, o analista histórico e sistemático, o analista das instituições e sistemas sociais e o teórico da ação social e dos sistemas sociais gerais[6]. A. Cuvillier delineia as seguintes sociologias: biológica, psicológica, durkheimiana, metafísica, sistemática, fenomenológica, relacional, histórica, comportamental, sociopsicológica, instintivista e personalista[7]. N. S. Timasheff distingue as correntes

5 Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory*. Em sua introdução recente a G. K. Zollschan e W. Hirsch (coords.), *Explorations in Social Change* (Boston, 1964), Martindale divide esssas correntes em tipos holísticos e atomísticos, divisão semelhante à que adotamos neste volume.

6 C. e Z. Loomis, *Modern Social Theories*.

7 Cuvillier, *Manuel de sociologie*, cap. II.

neopositivista, ecológica, funcional, analítica, filosófica e histórica[8]. Paulo Dourado de Gusmão examina os tipos enciclopédico, evolutivo-orgânico, econômico, psico-sociológico, realista-sociologista, relacional, mecanicista, *verstehende,* cultural, flutuacional, cíclico, fenomenológico, sociométrico, epistemológico e sócio-acional de teoria sociológica. C. C. Zimmerman divide as principais correntes em estático-estruturais, neopositivistas empíricas e neodinâmicas. O. D. Duncan e L. F. Schnore distingue as atitudes cultural, comportamental e ecológica[9].

A mais complexa e pormenorizada classificação das teorias sociológicas modernas é, talvez, a de H. R. Wagner, que divide todos os tipos de teorias sociológicas em: (1) *positivas,* subdivididas em neopositivismo, ecologia humana, estruturalismo funcional, behaviorismo social e teoria biopsicológica da cultura; (2) *interpretativas,* subdivididas em teoria da compreensão social, sociologia interpretativa da ação e interação, psicologia social interpretativa e fenomenologia social; e (3) *avaliativas* e *não científicas,* subdivididas em teoria social-filosófica, ideológica-social e humanitária-reformista. Cada uma das subclasses é, por sua vez, repartida em várias subdivisões. Êsse esquema classificatório é um dos mais minuciosos e complicados que já foram inventados [10].

Essa multiplicidade de classificações está a indicar uma situação algo caótica, o que, aliás, é perfeitamente natural e nada tem de censurável. Afinal de contas, as classificações de fenômenos multidimensionais e em parte entrelaçados dependem, em primeiro lugar, de quais dentre os seus numerosos aspectos são estudados pelos diferentes investigadores. É tão vasto o campo total das teorias sociológicas de hoje que dificilmente poderá ser dominado por um só cientista. A maioria dêstes só conhecem bem algumas das numerosas teorias e constroem as suas classificações sem levar em conta as que ignoram. Além disso, diferentes sociólogos muitas vêzes avaliam de forma diversa o significado de várias teorias, e isso é causa de notáveis diferenças em suas classificações. Estas e outras razões explicam as nume-

---

8 Timasheff, *Sociological Theory.*

9 Dourado de Gusmão, *Teorias Sociológicas;* O. D. Duncan e L. F. Schnore, "Cultural, Behavioral, and Ecological Approaches", in *American Journal of Sociology,* LXV (1959), 132-146; e C. C. Zimmerman, "Contemporary Trends in Sociology", in J. Roucek (coord.) *Readings in Contemporary American Sociology* (Paterson, New Jersey, 1962), págs. 3-29.

10 H. R. Wagner, "Types of Sociological Theory: Toward a System of Classification", in *American Sociological Review,* outubro de 1963, págs. 735-742. As duas revistas, *American Sociological Review* e *American Journal of Sociology,* serão doravante designadas pelas respectivas siglas, *ASR* e *AJS.*

rosas e diferentes classificações que esboçamos. Como nenhuma das classificações delineadas e existentes se coaduna inteiramente com os objetivos do meu estudo dessas teorias, e como a minha avaliação da importância científica das várias correntes de pensamento sociológico parece diferir das dos outros especialistas neste campo, as circunstâncias me obrigam a tomar a liberdade de apresentar o meu agrupamento próprio dessas correntes. Afinal, como observa com muita razão H. R. Wagner, o serviço cognitivo de qualquer classificação é decidido pela sua fecundidade heurística. "Pelos seus frutos as conhecereis".

As correntes mais significativas do pensamento sociológico de hoje dividem-se, primeiramente, nas seguintes classes principais:

1. Teorias singularistas-atomistas, subdivididas em duas grandes classes:
   Fisicistas-mecanicistas
   Quantitativas-atomísticas
2. Teorias sistêmicas, subdivididas em quatro macrossosiologias de sistemas, supersistemas ou civilizações *culturais.*
   Totalitárias
   Não totalitárias
   Dicotômicas
   Tipológicas
3. Teorias sistêmicas de sistemas *sociais,* subdivididas em seis classes principais:
   Teorias analíticas e de ação social
   Teorias funcionais-estruturais e de nomenclatura
   Teorias dialéticas
   Teorias pseudocomportamentais (mistas)
   Teorias mistas de sistemas (grupos) sociais
   Teorias mistas de mudança social
4. Sistema integrado de Sociologia estrutural e dinâmica.
   Cada uma das subclasses dessas principais correntes se reparte, por seu turno, em diversas sub-subclasses.

Esta classificação abrange a maioria das teorias significativas do período recente. Inclui, da mesma forma, tôdas as escolas discutidas em *Contemporary Sociological Theories.* Assim, quase tôdas as teorias de escolas tais como a mecanicista, a demográfica e a biopsi-

cológica se encaixam na classe singularista-atomística, ao passo que a maioria das escolas orgânicas e organísmicas, as sociologísticas e algumas das psicossociologísticas são abrangidas pela classe sistêmica. O restante das escolas, como a geográfica e outras teorias examinadas naquele volume, pertencem à classe singularista ou à mista-eclética. Por fim, como muitas teorias recentes parecem convergir para um nôvo tipo integralista, essas teorias, juntamente com os já desenvolvidos sistemas integrais de Sociologia, compõem a classe integralista.

Não nego que algumas das teorias incluídas na mesma classe diferem umas das outras em algumas características. No entanto, essas diferenças são suficientemente compensadas por uma série de semelhanças significativas. Nas teorias recentes, muitos aspectos distintivos das escolas anteriores, como por exemplo da sociologística, da psicológica e da psicossocial, atenuaram-se e dissiparam-se de forma notável nas concepções recentes e mais adequadas das teorias psicossociologistas ou integralistas. Em lugar das anteriores feições específicas de cada "escola", novos aspectos — substanciais e metodológicos — passaram a constituir a diferença específica importante das teorias recentes. A classificação esboçada na pág. 17 permite o agrupamento e subagrupamento dessas teorias de acôrdo com a nova diferença específica.

Algumas razões da minha classificação, como também da minha análise crítica das teorias incluídas nas quatro classes principais, são dadas no Capítulo II, que esboça os pontos essenciais da minha teoria dos fenômenos sociológicos, a sua estrutura componencial e a sua diferenciação em sistemas e congéries culturais e sociais. Êsse esbôço serve como base do subseqüente exame e análise crítica, tornando compreensíveis várias observações críticas feitas por mim.

Capítulo II

AS BASES DO EXAME E ANÁLISE CRÍTICA

A tarefa dêste capítulo é definir os significados dos têrmos básicos usados na presente obra e orientar-nos na emaranhada selva de teorias diversas e muitas vêzes discordantes. Serve êle também como introdução concisa para o ulterior exame crítico das teorias sociológicas recentes. O capítulo delineia aquêles pontos do meu sistema integral de Sociologia que se relacionam diretamente com os problemas dos sistemas e congéries sociais e culturais em seus aspectos estruturais e dinâmicos[1].

Estrutura componencial dos fenômenos sócio-culturais

Em contraste com os fenômenos inorgânicos, que só possuem um componente físico-químico, e com os orgânicos, que têm dois componentes — físico e vital — os fenômenos sociológicos ou superorgânicos possuem o componente "imaterial" (simbólico) do significado (ou valôres e normas significativas), sobreposto aos componentes físico e vital. Êsse reino de significados-valôres-normas é uma forma de ser ou de realidade diferente das formas inorgânicas e orgânicas de ser. O componente de significado é decisivo no determinar se um fenômeno é ou não sócio-cultural (superorgânico). Sem êle não existem fenômenos sócio-culturais; sua presença muda radicalmente

1 Veja-se o desenvolvimento pormenorizado da minha teoria geral dos fenômenos sócio-culturais e sistemas sociais, culturais e de personalidade em *SCP* e na minha obra *Social and Cultural Dynamics* (Totowa, New Jersey, 1962), especialmente vol. I, caps. I-IV e vol. IV, *pasim*. Sôbre o meu sistema de personalidade, consultar *The Ways and Power of Love* (Boston, 1954), caps. V, VI e VII. Nessas obras apresento um plano arquitetônico minucioso de minha teoria geral dos fenômenos sócio-culturais. Testei a construção empírica da Sociologia correspondente a êsse plano mais sistemàticamente do que qualquer outro teorizador sociológico ou histórico-filosófico. Uma parte imensa das teorias sociológicas recentes se encontra ainda na fase de planejamento. *Social and Cultural Dynamics* será de ora em diante designada como *Dynamics*.

a própria natureza dos fenômenos inorgânicos ou orgânicos a que é sobreposto. Sem os seus significados, um livro — a *República* de Platão, por exemplo — torna-se mero objeto físico com uma determinada forma geométrica e certas propriedades físicas e químicas evidentes aos próprios camundongos, que os vêm roer de quando em quando. Por outro lado, o significado da *República* de Platão pode objetivar-se a materializar-se não apenas no livro mas também por meios físicos bem diferentes, como discos fonográficos, vibrações do ar e outros veículos físicos. Sem o seu significado, a Vênus de Milo é um simples pedaço de mármore com uma certa forma geométrica e certas propriedades físicas. Sem o componente de significado, não há diferença entre estupro, adultério, relações sexuais ilícitas e as relações sexuais legítimas do matrimônio, pois o ato puramente físico do coito pode ser idêntico em tôdas essas práticas, que variam profundamente quanto ao significado, valor e sentido sócio-cultural. Sócio-culturalmente, uma nota de mil dólares entregue por A a B com um idêntico movimento da mão pode significar tanto "pagamento de uma dívida" como "contribuição para uma obra de caridade", "subôrno", "investimento", "instigação ao homicídio", e assim por diante. E vice-versa, os mesmos fenômenos culturais significativos podem objetivar-se ou externar-se através de diferentes veículos "materiais" ou atos de agentes humanos vivos: o ódio de A a B pode expressar-se em milhares de fenômenos materiais e orgânicos, como vexames, o espancamento, o envenenamento, tiros, o afogamento, a intimidação, a destruição de bens de propriedade de B, magoar pessoas que lhe são caras, etc., etc. Biològicamente, o organismo de um rei ou ditador pode ser mais débil que o de qualquer de seus súditos ou vítimas; sócio-culturalmente, o poder de um rei ou ditador é incomparàvelmente superior ao de seu súdito mais forte sob o ponto de vista biológico. Física e biològicamente, não existem organismos humanos que sejam reis, patriarcas, papas, generais, cientistas, operários, camponeses, comerciantes, prisioneiros, criminosos, heróis, santos e assim por diante. Todos êsses e milhares de outros "significados" são sobrepostos aos organismos pelo mundo sócio-cultural ou por pessoas e grupos que funcionam não apenas como objetos físicos e organismos biológicos, mas principalmente como personalidades humanas pensantes, como portadores, criadores e agentes de significados, valôres e normas "imateriais" (simbólicos). Portanto, todo fenômeno que represente uma encarnação ou objetivação da mente e de significados sobrepostos às suas propriedades físicas e/ou biológicas é, por definição, um fenômeno sócio-cultural.

Neste planêta, tais fenômenos só são encontrados no mundo dos

sêres humanos pensantes a funcionar como personalidades significativas, que significativamente interagem umas com as outras e criam, realizam, acumulam e objetivam seus significados (ou valôres e normas significativas) num número incontável de veículos materiais e através dêles — sendo, todos, objetos e energias de ordem física e biológica — usados para a materialização dos significados, valôres e normas imateriais da mente humana. A começar pela mais simples ferramenta ou pelo mais simples caminho aberto na selva, ou a mais simples choupana construída, e terminando por todos os inventos mecânicos, máquinas, animais domesticados, palácios, catedrais, universidades, museus, tôdas as cidades e vilas, todos os quadros, estátuas e livros, tôdas as energias aproveitadas pelo homem — o calor, a eletricidade, as ondas hertzianas, a desintegração atômica — tudo isso compõe a cultura material da humanidade. É ela formada pela totalidade dos objetos e energias biofísicas que o homem usa como meios de objetivação de significados, valôres e normas.

A totalidade dos significados, valôres e normas imateriais, ainda não objetivados através dos veículos materiais, mas conhecidos por alguns membros da sociedade humana; a totalidade dos significados, valôres e normas já objetivados com todos os seus veículos e, finalmente, a totalidade dos indivíduos e grupos pensantes e interagentes — tanto presentes como passados — essas totalidades inseparáveis compõem o mundo sócio-cultural total de criação humana, sobreposto aos reinos físico e biológico do universo total.

Como já dissemos, todo significado-valor-norma sobreposto a um fenômeno físico ou biológico modifica-lhe radicalmente a natureza sócio-cultural. Um valor religioso sobreposto a uma varinha *(churinga)* a transforma num totem sagrado. Quando um pedaço de pano seguro a uma haste se converte em bandeira nacional, passa a ser um objeto pelo qual se sacrificam vidas. Quando um organismo valetudinário é proclamado monarca ou papa, torna-se uma poderosa, soberana e sacrossanta "Majestade" ou "Santidade". Quando êsses mesmos monarcas, permanecendo inalterados os seus organismos, são despojados de seu significado-valor sócio-cultural — quando são "depostos" ou "derrubados" — o seu poder, prestígio, funções, posição social e personalidade mudam fundamentalmente. De "Majestade" e "Santidade" transformam-se em proscritos desprezados e detestados.

Anàlogamente, quando um aglomerado de objetos físicos e biológicos sem relação causal entre si converte-se em veículo ou "conservador" do mesmo sistema de significados-valôres-normas, surge uma interdependência causal ou empìricamente perceptível entre os

componentes físicos ou biológicos dêsse aglomerado. E vice-versa, fenômenos físicos e biológicos causalmente ligados uns aos outros perdem por vêzes a sua relação causal quando lhes é sobreposto um componente significativo. Por exemplo, muitas pessoas, cinzeiros, livros, flôres de vidro, instrumentos, caminhões, edifícios e milhares de outros objetos físicos não são causalmente relacionados uns com os outros pelas suas propriedades puramente físicas e biológicas. Quando, porém, se tornam os veículos e agentes de um sistema unificado de significados-valôres-normas, chamado Harvard University, uma espécie de interdependência causal passa a ligá-los entre si. Uma mudança importante introduzida numa das partes da Harvard University — a destruição da sua principal biblioteca, por exemplo, ou uma modificação de vulto no seu corpo docente ou no seu pessoal administrativo — influencia perceptìvelmente a maioria dos mencionados objetos e membros. No caso da destruição da biblioteca principal, a enorme despesa exigida pela sua restauração pode ocasionar considerável decréscimo nas verbas destinadas a todos os demais departamentos, o que, por sua vez, fará diminuir os salários, o número e a quantidade dos cinzeiros, instrumentos, papel, livros e diversos objetos adquiridos para os departamentos. Quando êsses objetos e pessoas se tornam agentes e veículos do mesmo sistema de significados e valôres, passam a ter uma relação "causal" entre si. Fora isso, a sua interdependência "causal", com base em propriedades puramente físicas e biológicas, é inexistente. Tal é, em poucas palavras, a estrutura componencial específica dos fenômenos sócio-culturais ou superorgânicos, estrutura que os distingue claramente dos fenômenos inorgânicos e orgânicos. Resumindo: todos os fenômenos sócio-culturais com raízes empíricas são formados de três componentes: (1) significados-valôres-normas; (2) veículos (meios) biofísicos que os objetivam; e (3) sêres humanos (e grupos) pensantes ou conscientes que os criam, operam e usam em suas atividades interacionais significativas.

Culturas ideológicas, comportamentais e materiais de indivíduos e grupos

Um indivíduo ou grupo pode possuir um dado fenômeno cultural apenas sob a forma ideológica. Por exemplo, um indivíduo ou grupo pode conhecer muito bem a ideologia — isto é, a totalidade dos significados, valôres e normas — do comunismo ou do budismo, sem praticá-los, sem objetivá-los mediante um conjunto de objetos e

veículos materiais, tais como um templo budista com os respectivos objetos rituais ou um clube comunista com os seus retratos de Marx, Lenin e Stalin. Os cristãos que professam ideològicamente o Sermão da Montanha, mas não o põem absolutamente em prática em sua conduta ou em sua cultura material, são apenas cristãos ideológicos. O mesmo se aplica a todo fenômeno cultural que funciona ùnicamente no nível ideológico, sem influenciar a conduta e a cultura material de indivíduos e grupos.

Quando indivíduos e grupos começam a praticar em suas ações exteriores as ideologias do comunismo, do cristianismo ou do budismo, suas culturas se tornam comportamentais além de ideológicas. Quando, além disso, as ideologias se concretizam através de veículos materiais que as "encarnam" e "objetivam", o budismo, o comunismo e qualquer outro fenômeno cultural (significativo) assumem uma forma "material".

Destarte, todo fenômeno cultural pode apresentar-se sob uma forma quer puramente ideológica, quer ideológica e comportamental, quer ideológica e material, quer ideológica, material e comportamental. A forma puramente ideológica é a que tem raízes menos fortes no universo empírico. Quando se enraíza na conduta e nos objetos materiais de um indivíduo ou grupo, torna-se mais profundamente e mais fortemente consolidada do que quando permanece mera ideologia. Como realização comportamental e material, converte-se num fator a moldar não só idéias e significados, mas também a conduta exterior e as relações mútuas de sêres humanos em seus objetos e processos tanto físicos como biológicos.

Em resumo: (1) A totalidade dos significados-valôres-normas possuídos por indivíduos ou grupos constitui a sua cultura ideológica; (2) a totalidade de suas ações significativas, através das quais se manifestam e realizam os puros significados-valôres-normas, representa a sua cultura comportamental; e (3) a totalidade de todos os outros veículos, os objetos e energias materiais e biofísicos por meio dos quais se externa, consolida e socializa a sua cultura ideológica, forma a sua cultura material. Dêste modo, a cultura empírica total de uma pessoa ou grupo é composta dêsses três níveis culturais — o ideológico, o comportamental e o material.

As principais formas de interconexão dos fenômenos sócio-culturais

Um exemplar da revista *Look*, uma garrafa quebrada de uísque e uma laranja jazem lado a lado na calçada, postos ali em íntima proximidade por fôrças casuais, incidentais. A proximidade *espacial* é a única conexão entre êsses objetos. Fora isso, não são unidos por nenhum nexo causal ou lógico. Um campo de despejo nas vizinhanças de uma cidade exibe grande número de objetos culturais em estreita proximidade. Como essa justaposição espacial é a única conexão entre êles, pode-se mudar — acrescentar, subtrair, quebrar em pedaços — alguns dêsses objetos sem modificar o resto dos objetos culturais rejeitados. Qualquer coleção de fenômenos culturais relacionados entre si apenas pela adjacência espacial (ou pela temporal, como muitos acontecimentos focados por um cine-jornal) nos oferece o exemplo mais manifesto de congérie cultural.

Uma conexão algo mais tangível existe entre os fenômenos *X*, *Y* e *Z*, cada um dos quais não está ligado aos outros por nexos causais nem significativos, mas todos êles têm uma relação causal com um fator comum *A*, e através de *A* são ligados por um vínculo causal indireto. Nos meus bolsos tenho um relógio, chaves, um lenço, uma cédula de um dólar, uma caneta, um lápis e um pente. Não há nenhuma relação causal direta entre o lenço, as chaves, a cédula e o pente, pois de ordinário um lenço não se encontra em companhia de qualquer dêsses objetos, e nenhum dêles costuma ser acompanhado pelos outros. Também podemos rasgar o lenço em pedacinhos sem afetar de modo algum o relógio, as chaves ou a cédula. Quer isto dizer que não existe nexo causal direto entre êles, pois uma relação causal entre *A* e *B* significa que quando *A* é dado, *B* também é dado (ou vice-versa, nas relações causais bilaterais), e que quando um dêles muda o outro também muda.

No entanto, se todos êsses objetos se encontram nos meus bolsos, êles ali estão, em íntima proximidade, porque cada um dêles satisfaz uma de minhas necessidades (nexos causais e significativos *comigo*). Relacionando-se diretamente comigo como seu fator comum, tornam-se relacionados uns com os outros não apenas pela proximidade espacial (e temporal), mas também por uma relação causal indireta, que os liga uns aos outros de maneira algo mais estreita do que a simples adjacência espacial (e temporal). O laço é, contudo, tão indireto que êsses objetos o perdem assim que desaparece o seu fator comum. Por isso são ainda congéries e não unidades ou sistemas reais, em que qualquer mudança importante sofrida por uma

parte importante influiria de maneira tangível nas outras partes e no todo. O mundo sócio-cultural está cheio de coleções de dois ou mais objetos, fenômenos e processos culturais dessa espécie, de permeio com congéries e unidades verdadeiras. Podemos denominá-las *semicongéries*.

Consideremos agora a totalidade dos objetivos, fenômenos e processos culturais que se acham ligados numa unidade ou sistema real por um nexo causal direto. Tais agregados constituem unidades ou sistemas culturais. A irrupção da guerra, de uma fome ou de qualquer outra emergência provoca uma expansão da regimentação governamental em tôdas as sociedades de certa espécie; e o fim da guerra, da fome ou outra emergência conduz regularmente a um decréscimo quantitativo e qualitativo da regimentação governamental. É êste um exemplo de dois fenômenos sócio-culturais ligados numa unidade causal por um laço causal direto. Dentro do orçamento limitado de qualquer nação, um aumento das verbas destinadas a fins militares exige correspondentes cortes nas despesas em todos os outros setores. A excessiva atomização dos valôres éticos e jurídicos tende a aumentar a criminalidade. Um rígido regime de castas guarda conexão causal com uma reduzida mobilidade vertical numa população dada. O clima setentrional obriga a usar casacos de peles e de pano grosso durante o inverno. Temos aí exemplos de fenômenos culturais ligados por nexos causais diretos. As unidades causais são verdadeiras unidades ou sistemas.

Em contraste com as congéries ou um conglomerado de significados como "dois — Stalin — azálea — água — Júpiter — sapato — barroco — peixe — mesa", em que os significados são unidos apenas pela proximidade espacial (ou temporal), tôda proposição como "*A* é *B*", ou "dois e dois são quatro", ou "*A* não é *B*" constitui um pequeno sistema significativo em que sujeito e predicado se unem lògicamente para formar uma proposição significativa. A totalidade de tais significados unidos numa proposição lògicamente coerente e compreensível constitui um sistema significativo. Assim, a matemática é um vasto sistema significativo, eminentemente coerente, pois nêle nenhuma proposição importante pode ser mudada sem introduzir a incoerência e obrigar a mudar outras equações e fórmulas matemáticas a fim de restabelecer a coerência. O mesmo, em grau algo menor, vale para as ciências físicas, biológicas e sociais; a grande maioria de suas proposições forma um todo lògicamente coerente (com a presença de algumas congéries). Vale também para todos os grandes sistemas filosóficos de significados. O grosso das proposições contidas na *República* de Platão, na *Crítica da Razão Pura* de Kant

ou na *Summa contra gentiles* de S. Tomás de Aquino é mùtuamente coerente (com algumas congéries aqui e ali). Isto não é menos verdadeiro do credo cristão ou dos credos das outras religiões, dos grandes sistemas éticos e até da maioria dos códigos de leis. O grosso das suas proposições principais são mùtuamente coerentes e formam uma *unidade* ou *sistema significativo*. Nenhuma dessas proposições principais pode ser radicalmente mudada sem afetar as outras proposições principais e obrigar a mudá-las também, a fim de restabelecer-lhes a coerência.

Nos significados estético-culturais, a coerência estética do conteúdo e do estilo dos fenômenos artísticos toma o lugar da coerência lógico-matemática. As congéries estéticas representam uma miscelânea de vários fragmentos desarmônicos de conteúdo e de forma. Uma composição musical em que alguns compassos fôssem tirados de Bach e outros de Stravinsky, de Brahms, de Gershwin e de Wagner, e outros ainda da música de jazz, daria um exemplo de miscelânea musical. Uma produção literária escrita em parte no estilo homérico e em parte nos estilos de Dante, Rabelais, Gorki, Shelley e Gertrude Stein é outro exemplo de congérie estética. Tôdas as grandes criações da música e da literatura, da pintura e da estatuária, da arquitetura e do drama, revelam uma unidade inconsútil de estilo e conteúdo (com algumas "pontes" aqui e além).

Temos aí esboçada a profunda diferença entre *congéries significativas* e *unidades ou sistemas significativos*. As partes que compõem um sistema significativo são unidas pelo nexo da coerência ou complementaridade significativa (lógica ou estética). Tais unidades diferem das unidades puramente causais porque, nas primeiras, a interdependência é lógica ou estética, ao passo que nas causais ela não mostra coerência nem incoerência lógica ou estética; não é mais do que uma interdependência empírica relativamente constante e tangível de *A* e *B* em sua coexistência, seqüência ou variação concomitante.

Finalmente, o sistema de significados que é objetivado por veículos materiais e se torna um sistema não apenas ideológico mas também comportamental e material, firma-se sòlidamente no mundo sócio-cultural empírico. Como tal, converte-se simultâneamente num sistema ou unidade causal-significativa. Laços tanto causais como significativos congregam as suas partes num sistema ideológico-comportamental-material, porque quando diversas pessoas, objetos materiais ou energias se tornam agentes e veículos do mesmo sistema de significados-valôres-normas, o componente de significados envolve nas malhas de uma rêde causal tôdas essas pessoas e veículos, e in-

troduz uma dependência causal onde, sem êle, tal dependência não teria existido. Por esta razão, a imensa maioria dos sistemas sócio-culturais consolidados são unidades causais-significativas, diferentes das unidades puramente causais e puramente significativas. As unidades causais-significativas representam, pois, a espécie mais integrada de sistemas sócio-culturais consolidados, e as conexões causais-significativas entre fenômenos culturais são os laços mais estreitos possíveis.

Todos os sistemas culturais consolidados, seja a Matemática ou a Ciência em geral, seja a Filosofia, a Religião, o Direito, a Ética, a Música ou as Belas-Artes, geralmente se convertem em sistemas sócio-culturais significativo-causais tão logo se tornam comportamentais e materiais. Sem o seu sistema de significados ou "ideologia", simplesmente não existiriam. Não pode haver, por exemplo, nenhuma matemática sem o sistema de significados ou proposições matemáticas. Quando a Matemática começa a ser praticada, ensinada, objetivada em livros, computadores e outros meios usados para o estudo e para finalidades práticas, ela se torna um sistema significativo-causal entre cujos aspectos ideológicos, comportamentais e materiais se manifesta uma tangível interdependência mútua, com os seus agentes humanos e veículos materiais. O mesmo se pode dizer de quase todos os outros sistemas culturais firmados na realidade empírica.

Vemos, pois, que as conexões entre inúmeros sistemas sócio-culturais consolidados e imensamente diversos entre si são, pelo menos, de cinco espécies diferentes: (1) uma mera adjacência espacial ou temporal; (2) relações causais indiretas; (3) conexões causais diretas; (4) unidade significativa; e (5) nexos significativo-causais. Paralelamente, tôdas as combinações de dois ou mais fenômenos sócio-culturais nos dão: (1) puras congéries sócio-culturais; (2) semicongéries unidas por um nexo causal indireto (ou externo); (3) unidades ou sistemas causais; (4) sistemas significativos; e (5) sistemas ou unidades significativo-causais. Todos os sistemas sócio-culturais consolidados são unidades significativo-causais.

Principais sistemas e supersistemas culturais

Na cultura total de qualquer população, ou da humanidade inteira, existe uma multidão de congéries culturais e de sistemas causais-significativos. Êstes vão desde os mais pequenos (como "*A* é *B*") até os mais vastos. "Dois e dois são quatro" é um pequeno sistema; a tábua de multiplicação é um sistema maior; a aritmética

é um sistema ainda maior; a matemática inteira (aritmética, álgebra, geometria, cálculo etc.) constitui um sistema mais vasto; todo o campo da ciência representa um sistema mais vasto ainda. Do mesmo modo, encontramos uma ampla escala de sistemas, começando pelos menores e terminando pelos mais vastos, em outros campos de fenômenos culturais.

Os vastos sistemas culturais básicos são: a Linguagem, a Ciência, a Filosofia, a Religião, as Belas-Artes, a Ética, o Direito, e os vastos sistemas derivados que são os da tecnologia aplicada, da economia e da política. O grosso dos significados-valôres-normas da ciência ou dos grandes sistemas filosóficos, religiosos, éticos ou artísticos são unidos num todo ideológico coerente. Quando empìricamente firmado, o sistema ideológico é, em grau considerável, realizado em todos os veículos materiais, ou cultura material, e na conduta dos criadores, portadores, agentes ou membros de cada um dêsses sistemas. A ideologia científica (em tôda e qualquer ciência) objetiva-se em milhões de livros, manuscritos, instrumentos, laboratórios, bibliotecas, universidades, escolas, e em quase todos os objetos, inventos e máquinas, desde um machado ou uma pá até a mais complexa maquinaria a vapor, elétrica, de rádio ou atômica que a ciência já inventou, construiu ou tornou possível. Comportamentalmente, a ciência realiza-se em tôdas as atividades educacionais ou investigativas de cientistas, estudantes, professôres, inventores, eruditos e milhões de trabalhadores e agricultores, homens de negócios e técnicos que aplicam as descobertas científicas, agem cientìficamente e usam os petrechos e inventos da ciência de acôrdo com a técnica científica prescrita pelas normas significativas dos métodos científicos. Tomado em conjunto, o sistema científico total — em suas formas ideológica, comportamental e material — abrange uma porção enorme dos fenômenos culturais totais da humanidade.

A ideologia religiosa também se expressa em objetos materiais, começando pelos templos e catedrais e terminando por milhões de objetos religiosos. Objetiva-se, do mesmo modo, nas ações exteriores dos seus membros — a hierarquia e os crentes comuns — desde uma simples oração até inúmeros atos rituais, mandamentos morais e obras de caridade. Considerado em tôdas as suas três formas — ideológica, material e comportamental — o sistema religioso ocupa um lugar muito grande na cultura total da população humana. *Mutatis mutandis,* o mesmo se pode dizer dos sistemas lingüísticos, artísticos, jurídicos e éticos, políticos e econômicos. Em sua totalidade, êsses

sistemas cobrem a maior parte da cultura total de quase qualquer população, consistindo o resto, em parte, numa multidão de outros sistemas derivados, mas principalmente numa multidão de congéries culturais. Representam êles a parte central e mais alta da cultura de qualquer população. Sendo essencialmente coerentes, também constituem uma gigantesca manifestação da criatividade humana racional (e, em parte, mesmo super-racional). Sua própria existência demonstra o êrro daquelas teorias que consideram todos os sêres humanos e a cultura humana como acima de tudo irracionais e não racionais. As congéries depõem em favor dessa irracionalidade ou não-racionalidade, mas, na medida em que as congéries formam uma parte secundária da cultura total da humanidade, essas teorias exageram enormemente a irracionalidade e não-racionalidade humana.

Além dêsses vastos sistemas culturais, existem outras unidades ainda mais vastas, que podemos denominar supersistemas culturais. Como nos outros sistemas culturais, a ideologia de cada supersistema baseia-se em certas premissas fundamentais ou em certos princípios básicos cujo desenvolvimento, diferenciação e articulação constitui a ideologia total de um supersistema. Dependendo da generalidade e da natureza de suas premissas fundamentais, existem diferentes supersistemas de maior ou menor vastidão. Os mais vastos de todos são aquêles cujas premissas básicas ou princípios fundamentais dizem respeito à natureza da verdadeira realidade e do verdadeiro valor primordial. São em número de três as principais respostas coerentes que a humanidade tem dado à questão: "Qual é a natureza da verdadeira realidade-valor primordial?" Uma dessas respostas é: "A verdadeira e primordial realidade-valor é sensorial. Além dela não existe nenhuma outra realidade, nem qualquer valor não sensorial." Esta premissa, com o gigantesco supersistema construído sôbre ela, chama-se supersistema *sensivo*.

Uma outra resposta à questão é: "A verdadeira e primordial realidade-valor é um Deus supersensorial e super-racional (Brama, Tau, "Divino Nada" e outros equivalentes de Deus). A realidade sensorial e qualquer outra realidade ou valor ou não passam de miragens, ou representam uma pseudo-realidade e um pseudovalor inferiores e fugazes." Esta premissa e o correspondente supersistema cultural recebem o nome de *ideativos*.

A terceira resposta à questão é: "A verdadeira e primordial realidade-valor é a Infinita Multiplicidade, que contém em si tôdas

as diferenciações e que é infinita tanto qualitativa como quantitativamente. A mente humana finita não a pode conceber nem descrever adequadamente em sua infinita amplitude. A Multiplicidade Infinita é inefável e inexprimível. Só por uma aproximação muito remota podemos distinguir nela três aspectos principais: o racional ou lógico, o sensorial e o super-racional-supersensório. Todos êsses três aspectos, que nela se conjugam harmoniosamente, são reais, como também reais são os seus valôres racionais, sensoriais e super-racionais-supersensórios. Tem ela muitos nomes: Deus, Tau, Nirvana, o Divino Nada dos místicos, a Supra-Essência de Dionísio, o Ser de Heidegger, a Transcendência de Jaspers e o '*continuum* estético indiferenciado' de Northrop. Esta concepção tìpicamente tridimensional da realidade suprema e o supersistema sôbre ela construído denominam-se *idealistas* ou *integrais.*"

Cada um dêstes três supersistemas abrange em si o tipo correspondente dos vastos sistemas já descritos. Assim, o supersistema *sensivo* é composto de ciência sensiva, filosofia sensiva, uma espécie de religião sensiva, belas-artes sensivas e ética, direito, economia e política sensivos, a par de tipos predominantemente sensivos de pessoas e grupos, modos de vida e instituições sociais. Da mesma forma, supersistemas *ideativo* e *idealista* ou *integral* consistem, respectivamente, nos tipos ideativos e idealistas de todos êsses sistemas. Em cada um dêsses supersistemas os elementos ideológicos, comportamentais e materiais articulam nas partes principais que o compõem — na sua ciência e filosofia, nas suas belas-artes e religião, ética e direito, modo de vida, conduta e instituições sociais — a sua premissa básica ou suprema no tocante à natureza da verdadeira e suprema realidade-valor.

Assim, por exemplo, na cultura européia medieval do século VI ao fim do século XII, constatamos que o supersistema ideativo predominou, abrangendo os setores mais importantes da cultura medieval total. Sua premissa básica era o Credo cristão, com a Trindade super-racional e supersensorial a representar a verdadeira e suprema realidade e valor. Êsse Credo era articulado pela "ciência" pela teologia, filosofia, belas-artes, direito, ética, economia e política medievais dominantes. A ciência medieval estava subordinada à Teologia, que era a rainha das ciências. A verdade suprema era a verdade revelada da religião. A filosofia medieval mal se podia distinguir da teologia e da religião. A arquitetura e a escultura medievais não passavam da mesma "Bíblia em pedra" a articular o mesmo Credo.

O mesmo faziam a sua pintura e a sua música, a sua literatura e o seu drama. De 85 a 97 por cento das belas-artes totais da Idade Média eram religiosas e cristãs. O direito e a ética medievais nada mais eram do que uma articulação do direito divino e natural formulado nas injunções absolutas dos Dez Mandamentos dados por Deus e no Sermão da Montanha, com o direito canônico a complementar o direito secular. A forma medieval de govêrno era a teocracia, com a supremacia do poder espiritual sôbre o secular. A própria economia medieval era notàvelmente cristã-religiosa, tangìvelmente "não econômica" e "não utilitária". Numa palavra, a premissa ideativa fundamental era articulada por todos os compartimentos principais da cultura medieval. Com base nessa premissa emergiu, desenvolveu-se e funcionou um vasto supersistema ideativo, que foi dominante na cultura medieval e o mais característico dela. Também estavam presentes os sistemas sensivos e idealistas, mas ocupavam posição secundária.

A cultura européia total do século XVI até o XX apresenta um quadro bem diferente, pois agora é o supersistema sensivo e não o ideativo que domina a cultura européia. Durante êsses quatro séculos, as partes principais de todos os compartimentos dessa cultura articularam a premissa de que a verdadeira e suprema realidade-valor é sensorial. Todos os compartimentos dessa cultura se secularizaram. A religião e a teologia declinaram em prestígio e influência. Indiferente à religião e por vêzes até irreligiosa, a ciência sensorial converte-se na suprema verdade objetiva. A verdade real passa ser a verdade dos sentidos, empìricamente percebida e testada. A filosofia sensiva (materialismo, empirismo, ceticismo, pragmatismo etc.) e a literatura, a música, a pintura, a escultura, a arquitetura e o drama sensivos substituíram em grande parte a filosofia e as belas-artes religiosas medievais. O direito e a ética sensivos, utilitários, hedonistas, relativistas e de feitura humana desalojaram o direito e a ética da Idade Média, ideativos, incondicionais e revelados por Deus. O valor material, a riqueza, o confôrto físico, o prazer, o poder e a fama tornaram-se os valôres principais pelos quais os modernos homens sensivos têm lutado e se esforçado. Deus e a religião ficaram para um canto. Juntamente com os valôres do Reino de Deus, são louvados dos dentes para fora, mas deixaram de ter verdadeira importância. O tipo mais comum de pessoas, o seu modo de vida e as suas instituições também se tornaram predominantemente sensivos. Numa palavra, a maior parte da moderna cultura ocidental tem sido dominada pelo supersistema sensivo.

Se tomarmos, por fim, a cultura grega do século v antes de Cristo ou a cultura européia do século XIII, veremos que ambas foram dominadas pelo supersistema cultural idealista ou integral. Essa cultura, em todos os seus principais compartimentos, articulou a premissa idealista ou integral básica — isto é, que a verdadeira e suprema realidade é a Infinita Multiplicidade, em parte sensorial, em parte racional e em parte super-racional e supersensorial. Êstes supersistemas que acabamos de descrever em linhas gerais são os mais vastos sistemas culturais até hoje conhecidos[2].

Sistemas sociais e congéries sociais

Nos parágrafos anteriores ficou esboçada a estrutura do mundo sócio-cultural do ponto de vista do seu componente de significados (valôres e normas). Todo o universo sócio-cultural da humanidade aparece, sob êsse ponto de vista, como um cosmos de significados (valôres e normas) infinitamente numerosos e diversos, combinados em inúmeras congéries e sistemas de significados, começando pelos menores e terminando pelos mais vastos supersistemas ideativos, sensivos e idealistas (integrais). Êsses supersistemas só têm surgido em algumas poucas culturas totais que atingiram a mais alta forma de integração. A maioria das culturas totais de vários povos e períodos só alcança formas de integração mais limitadas e mais frouxas.

Se encararmos, agora, o universo sócio-cultural do ponto de vista de seus criadores, agentes, usuários e operadores, veremos que os componentes humanos dos fenômenos sócio-culturais também se apresentam sob as formas de sistemas sociais (ou grupos organizados), congéries sociais (pluralidades inorganizadas, desorganizadas e em grande parte nominais de indivíduos), e grupos semi-organizados intermediários, de indivíduos em vários graus de organização. Quais as combinações de indivíduos pensantes que correspondem aos sistemas sociais, às congéries sociais e aos grupos indeterminados? A resposta a esta pergunta é decidida pelo mesmo critério que define os sistemas e congéries culturais e as combinações intermediárias de significados. Se um grupo de indivíduos interagentes tem como razão de ser um conjunto coeso de significados-valôres-normas que lhes satisfaz uma ou várias necessidades e para o uso, fruição, conservação ou desenvolvimento do qual os indivíduos são livremente ou coercivamente uni-

2 Ver uma análise pormenorizada dêstes supersistemas na minha *Dynamics*, todos os quatro volumes.

dos numa coletividade, com um conjunto definido e coerente de normas jurídicas a prescrever-lhes a conduta e as relações recíprocas, um grupo social dessa natureza é um sistema social ou grupo organizado. Essas normas jurídicas fazem parte de um conjunto coeso de significados-valôres que são a razão de ser de um dado grupo organizado. Se os seus significados-valôres forem de ordem religiosa ou científica, política, artística ou "enciclopédica", o grupo será um sistema social religioso, científico, político, artístico ou "enciclopédico". A natureza dos significados-valôres do grupo determina a natureza específica do próprio sistema social. Se os indivíduos pensantes do grupo não interagem uns com os outros e não são interdependentes em suas ações mentais e exteriores, um tal grupo de (suponhamos) cinqüenta Robinsons, cada qual segregado em sua ilha dos demais Robinsons, é apenas uma pluralidade nominal de indivíduos e não um verdadeiro grupo social. Se os indivíduos pensantes interagem uns com os outros, mas não possuem um conjunto coeso de significados-valôres-normas em razão do qual e no interêsse do qual interagem, ou um conjunto derivado de normas jurídicas coerentes a prescrever as formas de conduta e a relação recíproca dos indivíduos, um tal grupo de indivíduos que interagem de maneira "anárquica" representa uma congérie social ou grupo social inorganizado. Entre os grupos sociais perfeitamente organizados e os inorganizados existem muitos grupos semi-organizados intermediários, em vários graus de organização.

Em suma: o que decide se um verdadeiro grupo social (em contraste com uma pluralidade nominal de indivíduos) representa um sistema ou uma congérie social é, como nos sistemas e congéries culturais, a coerência ou incoerência dos significados-valôres-normas centrais em razão dos quais e no interêsse dos quais os indivíduos interagem. Significa isto, entre outras coisas, que cada um dos verdadeiros grupos sociais organizados ou inorganizados se constitui em tôrno de, e contém, um conjunto de significados-valôres-normas culturais como "sua alma e coração", seu principal vínculo unificador e a própria razão da sua existência. Destarte, em todo grupo verdadeiro — seja êle um sistema ou congérie social, ou um tipo intermediário — a forma "social" de ser é sempre inseparável dos significados-valôres-normas culturais. Além da dimensão da personalidade de seus membros, todo verdadeiro grupo humano (superorgânico) é sempre uma realidade sócio-cultural bidimensional. Por definição e pela sua estrutura componencial, todo grupo social humano é invariàvelmente um fenômeno cultural, e todo fenômeno cultural vivo é sempre um fenômeno social. As distintas categorias do

"cultural" e do "social" são, pois, inseparáveis no universo sóciocultural empírico do homem[3].

Dada a importância fundamental dos sistemas sociais, congéries sociais e grupos sociais semi-organizados, é aconselhável levar um pouco mais longe a sua investigação. Os significados-valôres e normas jurídicas[4] centrais dos grupos organizados determinam em detalhe quais são os direitos e deveres de cada membro: o que, em relação a quem, quando, quanto e em que condições tem o direito ou a obrigação de fazer ou não fazer, de tolerar ou de não tolerar; quais são exatamente as *funções ou papéis* que um membro deve desempenhar; e qual é o *status* de cada membro no sistema de interação, *status* êsse determinado pela totalidade de seus direitos-deveres, funções e papéis. As normas jurídicas geram a lei oficial e o govêrno do grupo. Ao definirem direitos e deveres, essas normas indicam claramente que relações ou formas de interação são exigidas das partes como obrigatórias; quais as que são proibidas; e quais as que são recomendadas, embora não exigidas, e em que condições, quando e em relação a quem. Mediante a definição dos direitos-deveres, funções e *status* de cada membro, assim como a definição das relações obrigatórias, proibidas e recomendadas, as normas jurídicas convertem um grupo de indivíduos interagentes num corpo claramente diferenciado e estratificado, em que cada membro desempenha uma tarefa específica nas funções totais do grupo e cada qual ocupa uma certa posição na hierarquia das autoridades. O grupo geralmente possui um complexo econômico de veículos, incluindo os recursos materiais, de que êle dispõe, faz uso e maneja a fim de desempenhar as suas funções, e que muitas vêzes lhe proporcionam os meios de subsistência. O grupo comumente recebe um nome, sinal ou símbolo da sua identidade.

---

3 Nos agregados puramente biológicos de outras espécies, como as sociedades de abelhas, marimbondos ou aves, existem verdadeiros grupos sociais sem os componentes superorgânicos ou culturais de significados-valôres-normas. Tôdas essas sociedades, que quando muito possuem as mais rudimentares formas de pensamento, consciência ou significado, e são controladas sobretudo por reflexos e instintos, pertencem ao reino orgânico ou biológico da realidade e não à classe superorgânica da realidade total. O universo superorgânico, de criação humana, só é dado no mundo dos indivíduos humanos pensantes e interagentes. Tôdas as afirmações acima, bem como as seguintes, dizem respeito apenas a êsse cosmos de criação humana estudado pela homossociologia. A ecologia ou biologia das agregações animais ou vegetais não nos interessa aqui, já que uma tal disciplina está fora do âmbito da homossociologia.

4 Veja-se uma definição precisa de normas jurídicas em L. Petrazycki, *Law and Morality* (Cambridge, Massachusetts, 1955), e na minha *SCP*, cap. 4.

Outras características de todos os grupos organizados ou sistemas sociais e culturais são a realidade do grupo ou do sistema cultural, que difere da simples soma de suas partes ou componentes; a sua individualidade; e a tríplice interdependência de tôdas as suas partes importantes. Essa tríplice interdependência envolve uma tríplice condutividade dentro do grupo ou sistema cultural; quando, em uma de suas partes, ocorre uma mudança importante, essa mudança é transmitida às outras partes pela interação dos membros do grupo e pelo componente dos veículos. Além dessa tríplice interdependência geral, um grupo organizado possui uma interdependência e uma condutividade diferencial entre as suas partes. A compatibilidade espacial é também uma característica dos grupos organizados. Dois ou mais objetos físicos não podem ocupar o mesmo espaço físico ao mesmo tempo, mas dois ou mais sistemas sociais podem ser espacialmente compatíveis: o mesmo conjunto de veículos, como por exemplo a rêde radiofônica da NBC, é usado por centenas de grupos diferentes a irradiarem diferentes programas; os indivíduos do mesmo conjunto de rádio-escutas podem ser membros de grupos organizados diferentes: religiosos, políticos, ocupacionais, étnicos, etc. Um grupo organizado pode manter a sua continuidade, individualidade e identidade a despeito de contínuas mudanças nos seus membros e veículos. Outra característica é a mudança solidária de tôdas as partes importantes do grupo e dêste como um todo. A mudança imanente e autodirigida no grupo e no seu ciclo vital, reduzido o papel dos fatôres externos a acelerar ou retardar, facilitar ou estorvar o desenvolvimento das possibilidades imanentes do grupo, em casos extremos provoca a destruição dêste, mas enquanto existe o grupo a mudança jamais neutraliza completamente o contrôle autodirigido do seu destino e do seu ciclo vital. Todo grupo organizado ou sistema culturalmente consolidado é, em grau variável, independente de tôdas as fôrças do ambiente. Todo grupo organizado ou sistema cultural é uma fôrça seletiva, incorporando a si próprio apenas certos elementos do ambiente e rejeitando ou deixando de fora outros elementos. Todo grupo organizado ou sistema cultural varia em suas formas, porém dentro de certos limites. Se mudar além dêsses limites, perderá sua identidade e deixará de existir.

São estas as características exatas dos grupos organizados e sistemas culturais, em contraste com as congéries sociais inorganizadas. O grupo inorganizado ou desorganizado é amorfo: os direitos, deveres, posses, funções, papéis, *status* sociais e posições de seus membros são indeterminados e indefinidos, quer em linhas gerais, quer em pormenores, como o são as suas categorias de formas de conduta e de

relações legítimas, recomendadas ou proibidas; a sua lei oficial e o seu govêrno; a sua diferenciação, estratificação e ordem econômica sociais; e o seu conjunto total de significados-valôres-normas. Faltam-lhe tôdas as outras características dos grupos organizados.

Sem dúvida, a transição dos grupos ou sistemas sociais de interação absolutamente desorganizados para os perfeitamente organizados é na realidade gradual. Temos uma gradação que parte dos grupos sociais inorganizados e, passando pelos parcialmente organizados, chega aos corpos sociais perfeitamente organizados e integrados, em que pràticamente tôdas as ações dos seus membros e tôdas as suas relações são claramente e coerentemente cristalizadas, e em que cada membro tem uma norma definida para cada um de seus papéis na interação e para cada configuração de circunstâncias. As principais formas de grupos inorganizados e semi-organizados são as seguintes:

1. Grupos de indivíduos externamente unidos, aparentemente organizados
2. O público
3. A multidão, a turba, os grupos de pessoas estranhas entre si
4. Pluralidade seminominal
5. Pluralidade puramente nominal[5]

A classificação dos grupos organizados ou sistemas sociais

No universo sócio-cultural existem milhões de grupos organizados ou sistemas sociais diferentes, começando pelas díades ou tríades organizadas e terminando pelos vastos sistemas sociais, como os impérios e os grupos religiosos mundiais, que contam muitos milhões de membros e um enorme cabedal de veículos materiais que os capacitam a funcionar. Essa imensa multidão de sistemas sociais pode ser classificada de muitas e diferentes maneiras, segundo forem os objetivos da classificação. A classificação que damos abaixo procura indicar os grupos sociais importantes — repetidos no tempo e no espaço — que têm exercido uma poderosa influência causal-significativa sôbre imensas multidões de indivíduos, sôbre outros grupos sociais, sôbre o curso da vida histórica da humanidade e sôbre o mundo sócio-cultural em geral. Êsses grupos se dividem em "univinculados e multivinculados", conforme o caráter unidimensional ou multidimensional de seu conjunto de significados-valôres-normas:

5 Veja-se a significação de cada uma dessas formas de grupos inorganizados e semi-organizados em *SCP,* caps. IV e VIII.

I. *Grupos univinculados importantes, construídos sôbre valôres básicos (e em tôrno dêles centralizados), de natureza:*

A. *Biossocial:* (1) Raça; (2) Sexo; (3) Valôres de idade

B. *Sócio-cultural:* (4) Parentesco; (5) Proximidade territorial (Grupos de vizinhança); (6) Grupos lingüísticos, étnicos e de nacionalidade; (7) o Estado; (8) Grupos ocupacionais; (9) Grupos econômicos; (10) Grupos religiosos; (11) Grupos políticos; (12) Grupos científicos, filosóficos, estéticos, educacionais, recreacionais, éticos e outros grupos "ideológicos"; (13) Grupo nominal da elite: grandes líderes, homens de gênio e personalidades históricas.

II. *Grupos multivinculados importantes* (centralizados em tôrno de uma combinação de dois ou mais significados-valôres-normas univinculados): (1) Família; (2) Clã; (3) Tribo; (4) Nação; (5) Casta; (6) Ordem ou estamento (como a nobreza, o clero, a burguesia, os camponeses-trabalhadores livres e os servos na Idade Média); (7) Classe social. Estes importantes grupos univinculados e multivinculados marcam as linhas principais da diferenciação e da estratificação social da população humana total.

Pelas suas *propriedades estruturais,* todos os sistemas sociais exibem as seguintes variedades: grandes ou pequenos em tamanho; bem ou mal organizados; centralizados ou descentralizados; com formas de govêrno monárquicas, aristocráticas, oligárquicas, democráticas, tirânicas e outras; estratificados de vários modos; antagônicos, solidários e mistos interna e externamente, em relação a outros grupos; longevos ou efêmeros; espontâneamente desenvolvidos ou estabelecidos intencionalmente; ricos e pobres em componentes e em significados-valôres, em veículos materiais, meios de vida e funcionamento; completamente abertos ou relativamente fechados; com uma mobilidade social intensa ou fraca[6], compacta ou descontìnuamente localizados num território contíguo ou dispersos por vários pontos do planêta.

---

6 Quanto às razões e aos detalhes desta classificação e análise, cf. *SCP,* caps. IX-XX.

Esta sêca enumeração nos dá uma idéia da diversidade e da multidão de poderosos sistemas sociais, bem como das linhas principais de diferenciação e estratificação social da totalidade humana nos principais grupos organizados ou sistemas sociais.

As relações mútuas dos sistemas sociais e culturais

Se bem que todo grupo social organizado possua um conjunto de significados-valôres-normas e todo sistema cultural vivo tenha um grupo de indivíduos interagentes como seus criadores, operadores ou agentes, o mapa dos sistemas culturais da humanidade ou de uma dada população não coincide com o mapa dos seus sistemas sociais. Assim como os pedacinhos de vidro colorido nunca são idênticos de cada vez que movemos o calidoscópio, também os limites dêsses dois tipos de sistemas nunca são idênticos nem coextensivos. Há várias razões para essa não-coextensividade e não-coincidência. Muitos sistemas culturais, e em particular sistemas tão vastos como a Matemática, a Biologia, a Medicina e a ciência em geral, são elementos que compõem a cultura total de quase todos os sistemas sociais: a família, a emprêsa industrial, comercial ou bancária, o grupo religioso, o Estado, o partido político, o sindicato de trabalhadores, — todos êles utilizam a Aritmética ou a Medicina, ou ainda os rudimentos da ciência física ou biológica. O mesmo se pode dizer do sistema lingüístico. Existem muitos grupos sociais, bem diversos entre si, que falam a língua inglêsa. A mesma afirmação é verdadeira dos sistemas culturais religiosos. Muitos sistemas sociais têm como sistema religioso o Budismo, o Catolicismo Romano, o Protestantismo ou o Confucionismo. Em todos êsses casos, os sistemas culturais podem ser comparados com uma vasta extensão de água a cercar uma multidão de diferentes ilhas (grupos ou sistemas sociais).

Os sistemas sociais e culturais também diferem uns dos outros em outro particular: a cultura total de qualquer grupo organizado, e mesmo de uma só pessoa, não consiste num sistema cultural central, mas numa multidão de sistemas culturais periféricos, tanto grandes como pequenos, que em parte se harmonizam entre si e em parte não, assim como numa multidão de congéries de variadas espécies. A própria cultura total de pràticamente qualquer indivíduo não é completamente integrada num único sistema cultural, mas representa uma multidão de sistemas e congéries culturais coexistentes. Êsses sistemas e congéries são em parte coerentes, em parte neutros e em parte contraditórios em relação uns com os outros. Suponhamos que o

Sr. X seja batista, republicano, médico, torcedor de basebol, apreciador da música de Gershwin, um homem que prefere as louras às morenas, o uísque ao vinho, e assim por diante. A cultura total de X nos aparece, assim, como em parte integrada e em parte não integrada. Nem lógica nem causalmente, sua afiliação batista exige que êle seja republicano, médico ou apreciador do uísque; a Igreja Batista é neutra em relação ao Partido Republicano, à cultura ocupacional de X e à sua preferência pelo basebol; pode contradizer o gôsto de X pelo jazz, pelo uísque e pelas louras. Causalmente, todos êsses sistemas ou traços culturais não têm nenhuma relação uns com os outros. Existem muitos batistas que são democratas ou que não estão filiados a nenhum partido político. Há muitos republicanos que não são aficionados de basebol ou que não têm predileção pelas louras nem pelo uísque. E numerosos são os entusiastas do uísque que não pertencem à Igreja Batista ou ao Partido Republicano, nem são médicos. Dêste modo, a cultura total de um grupo organizado ou mesmo de um indivíduo não é nem idêntica, nem coextensiva com qualquer sistema cultural dado. A cultura total do próprio indivíduo (como a menor das áreas culturais) não está inteiramente integrada num único sistema significativo-causal. Ela representa a coexistência de muitos sistemas culturais — em parte harmônicos, em parte indiferentes e em parte contraditórios em relação uns aos outros — mais a coexistência de numerosas congéries que, de um modo ou de outro, penetraram na cultura total do indivíduo e ali se aboletaram. Assentadas estas proposições concisas, que serão desenvolvidas em capítulos ulteriores, podemos agora empreender o nosso exame crítico das teorias sociológicas recentes.

SEGUNDA PARTE

A TENDÊNCIA NOMINALISTA-SINGULARISTA-ATOMISTA NA SOCIOLOGIA GERAL CONTEMPORÂNEA

Capítulo III

TEORIAS SINGULARISTAS-ATOMISTAS: VARIEDADES FISICISTAS E MECANICISTAS

Características gerais

Os expositores de teorias singularistas-atomistas muitas vêzes não enxergam a floresta por causa das árvores. Mais exatamente, sua atenção concentra-se acima de tudo nas árvores, isto é, nos indivíduos, e muito menos (quando chega a ocupar-se com ela) na floresta, ou na sociedade total e nas suas formações ecológicas. Os investigadores singularistas-atomistas concebem a floresta como simples soma das árvores, sem nenhuma realidade ou propriedades especiais.

Também sustentam êles que, ontològicamente, todo grupo social é a simples soma dos seus membros interagentes e, fora dêstes, não possui qualquer realidade própria. A êste respeito, a sua concepção da sociedade ou de um grupo social representa "uma variedade sociológica de nominalismo ou atomismo... É uma espécie de concepção nominalista-atomista da sociedade como um agregado de indivíduos singulares e separados e de suas ações sociais, acima e além dos quais não existe nenhuma entidade ontológica chamada sociedade[1]."

Esta concepção da sociedade expressa-se não apenas numa série de teorias filosóficas e sociológicas, mas também, e de maneira particularmente acentuada, nas teorias da pessoa jurídica. Neste campo, ela tem significação tanto teórica como prática, como acentuo na minha *Dynamics*:

> Por pessoa jurídica entende-se, em Direito, qualquer entidade formada de um ou mais indivíduos, tratada pela lei como uma unidade e possuindo o direito à sucessão perpétua e a agir como pessoa única. Desde o Direito Romano se faz distinção

1 *Dynamics*, vol. II, págs. 263-264. Veja-se também ali uma análise mais minuciosa do nominalismo filosófico e sociológico, de seus representantes e de suas flutuações na história greco-romana e ocidental de 600 a. C. até 1920.

entre duas formas principais de pessoa jurídica: (1) Corporações (*universitas personarum* ou os *collegia personalia* medievais), em que se dá ênfase à união dos membros como pessoas — como a maioria dos tipos de corporações, sociedades oficializadas, firmas etc. (2) Instituições (*universitas bonorum* ou os *collegia realia* medievais) como um complexo de bens com uma finalidade específica, autorizado pela lei a agir como pessoa única, tais como várias universidades, asilos etc. (3) Pessoas jurídicas mistas, intermediárias a essas duas (*collegia mixta*).

O problema da natureza e realidade da pessoa jurídica tem causado inenarráveis trabalhos e dificuldades aos juristas. Que é pessoa jurídica? É uma realidade do mundo social transubjetivo, diferente da dos indivíduos-membros, ou uma simples ficção que não tem nenhuma realidade transubjetiva além da de seus membros, mas que, para objetivos práticos, pode ser artificialmente tratada como se possuísse uma realidade semelhante à de uma pessoa?

Durante séculos, muitas teorias procuraram responder a esta questão. Omitindo-se as diferenças secundárias, essas teorias podem ser classificadas em três grupos principais: (1) O *realista* sustenta que a pessoa jurídica é uma realidade transubjetiva e superindividual que existe verdadeiramente no mundo social e que nem deriva da realidade de seus membros, nem coincide com ela. (2) O *nominalista* nega que exista uma realidade da pessoa jurídica diferente da de seus membros, quer no mundo social transubjetivo, quer mesmo no nosso pensamento. Os únicos elementos reais no grupo *nominalístico* são os seus indivíduos-membros com as respectivas ações sociais e vários objetos sensoriais a êle agregados artificialmente. Trata-se de uma ficção artificialmente criada para finalidades práticas específicas e tratada condicionalmente "como se" (*alsob*) fôsse uma unidade ou realidade, conquanto não o seja de fato. (3) O *misto* ou *intermediário* situa-se entre o realista e o nominalista[2].

As teorias nominalistas da pessoa jurídica expressam eminentemente as modernas idéias singularistas-atomistas sôbre a sociedade

---

2 Veja-se uma análise detalhada destas concepções na *Dynamics*, vol. II, cap. VIII. Desde os romanos até os nossos tempos, nessas teorias sôbre a pessoa jurídica podem encontrar-se tôdas as variedades de teorias sociológicas recentes a respeito da natureza, realidade e propriedade da sociedade, dos grupos e sistemas sociais. Muitas dessas teorias romanas, medievais e posteriores sôbre a pessoa jurídica nada ficam a perder em inventiva, coerência lógica e adequação às melhores teorias sociológicas recentes da sociedade e dos sistemas sociais.

e o grupo social. Os sociólogos singularistas-atomistas encaram a cultura humana, ou a cultura de qualquer área, como simples conglomerado de pessoas, traços culturais, objetos e acontecimentos que existem na área dada em certo período. Não fazem nenhuma distinção explícita entre sistemas e congéries sócio-culturais. Se fazem o "apanhado" de uma área cultural, seja ela o município A, a tribo B, a nação C ou o Estado D, limitam-se a enumerar certas pessoas e a descrever a composição de uma população, alguns de seus atos, acontecimentos, indústrias, agricultura e outros fenômenos singulares. Não fazem nenhuma tentativa séria de distinguir entre sistemas culturais e congéries. Se algumas classificações são usadas, é como simples agrupamentos formais dos elementos do conglomerado cultural, catalogados em categorias fictícias. Como sublinho na minha *Dynamics:* "Em conseqüência disso, o que temos é um amontoado de fatos diversos e fragmentários, divididos em capítulos ou volumes, sem nenhuma compreensão da estrutura da área cultural e sem mesmo entender por que, dentre um número potencialmente infinito de objetos, acontecimentos e ações culturais singulares, apenas êsses, e não milhões de outros, são escolhidos[3]."

Quando os atomistas sócio-culturais procuram descobrir uniformidades quantitativas entre êsses fenômenos singulares, procedem dentro do mesmo espírito, tomando como "variáveis" dois ou mais dêsses fenômenos, sem levar em conta se as suas variáveis são congéries, partes de um sistema, ou um sistema inteiro. Se descobrem tais uniformidades, consideram-nas como uniformidades casuais, de natureza probabilista ou estatística:

> Quando os nosso atomistas escrevem uma história ou uma teoria sôbre as mudanças ocorridas na cultura total de uma dada área ou população, limitam-se, do mesmo modo, a catalogar algumas pessoas, descrever o tamanho e a composição da população, pintar alguns acontecimentos e objetos em sua seqüência fortuita na proximidade temporal e na adjacência espacial. O que êles nos dão é uma simples crônica ou uma variedade de história muito bem exemplificada pelos noticiários de televisão ou pela imprensa diária e semanal.

3 Esta e as duas outras passagens que cito a seguir pertencem à *Dynamics*, vol. IV, págs. 102-103. Veja-se, na *Dynamics*, a análise e a crítica pormenorizada das concepções singularistas-atomistas da cultura total de uma área dada, de uma população e de tôda a humanidade, vol. IV, págs. 98-106, 192-193, 433-435; vol. I, cap. I; vol. II, caps. V-VIII e págs. 439-446.

Projetam sôbre a "tela" a foto do homicida da véspera, de uma celebridade, de uma cortesã notória, do Presidente Johnson, de Leonid Brezhnev, do grande incêndio desta manhã, dos budistas vietnamenses, de uma partida de basquete, de uma nevasca, do Muro de Berlim — fenômenos, todos êsses, que carecem de qualquer conexão mútua, a não ser a proximidade temporal ou a contigüidade no espaço. Há grande semelhança entre essas crônicas e muitas narrativas históricas:

> Dão-nos uma descrição de Cleópatra ou Cícero, seguida pela de uma batalha de César ou Sila, depois falam de Lucrécio, do senado romano, do culto de Mitra ou Ísis, seguindo-se algumas estatísticas sôbre os salários da época, pequenas informações sôbre os partidos políticos e a estrutura do Império Romano, a respeito de gladiadores ou de uma revolta de escravos, e por aí a fora (apresentando), uma após outra, "fotos" que nenhuma relação têm entre si senão a proximidade espacial ou temporal... É inútil indagar por que êsses e não milhões de outras pessoas, objetos, fenômenos e acontecimentos são especìficamente escolhidos. Qual é a conexão entre êles? Seria em vão que formularíamos todos êsses "porquês".

O ponto de vista atomístico é bem representado pelas seguintes passagens de dois eminentes historiadores que negam quase totalmente a existência de uniformidades nos fatos históricos: "Tudo que posso perceber é uma emergência seguindo-se a outra... apenas um grande fato a respeito do qual, uma vez que é único, não se pode fazer generalizações, e apenas uma regra segura para o historiador: que é preciso reconhecer, no desenvolvimento dos destinos humanos, o papel do contingente e do imprevisto[4]." E: "No meu modo de ver, a História não é tanto um registro de Progresso, de Evolução, como uma série de acontecimentos com várias tendências... Em suma, não falemos jamais de corrente mundial nem de inevitabilidade, mas ponderemos que os anais humanos (históricos) são ilógicos e muitas vêzes cataclísmicos[5]."

No mundo sócio-cultural que nos rodeia, os sociólogos atomistas vêem sobretudo ou exclusivamente objetos, pessoas, ações e valôres como fatos singulares da realidade sócio-cultural. Tudo isso êles analisam, computam, medem e somam como simples unidades,

---

4 H. Fisher, *History of Europe* (Londres, 1935), vol. I, pág. VII.

5 Sir Charles Oman, *On the Writing of History* (Nova York, 1939).

átomos ou variáveis. Não fazem distinção clara entre um montão de conglomerados atomísticos e um sistema unificado ou um todo. A êste respeito lembram o proverbial grupo de turistas que visitaram uma catedral famosa e passaram o tempo de que dispunham, não observando a catedral como um todo arquitetônico, religioso e cultural, mas tratando de averiguar se ela possuía realmente 700 colunas, conforme indicava o seu guia de turismo.

Uma tal atitude leva os investigadores atomistas-singularistas a concentrarem sua pesquisa em fenômenos concretos, percepcionais e em grande parte "microssociológicos", pois só as coisas concretas podem ser percebidas como variáveis singulares e separadas, e porque muitos todos de vastas proporções, apesar de unificados, são descontínuos e não têm nenhuma natureza concreta perceptível.

Não podemos perceber sensorialmente o imenso sistema do Cristianismo com todos os seus dogmas, crenças, filosofia, ética e outros significados-valôres-normas, com todo o seu corpo de fiéis, a sua organização hierárquica e os seus "veículos materializados" — edifícios, objetos de rito, cerimônias religiosas, e as multíplices atividades de seus membros. Tampouco podemos perceber sensorialmente o sistema da ciência com tôdas as suas teorias ideológicas e manifestações comportamentais e materiais. São-nos igualmente imperceptíveis em sua plenitude ideológica, comportamental e material, o sistema idealista de filosofia, a Escola Romântica em Literatura, os Estados Unidos da América do Norte e até a Sociedade Norte-Americana de Sociologia.

A atitude singularista-atomista é também responsável pelo método "analítico" de pesquisa: quando os sociólogos atomistas se deparam
"analítico' de pesquisa: quando os sociólogos atomistas se deparam
com estruturas e processos sócio-culturais vastos, complexos e descontínuos, imitam os métodos das Ciências Físicas e procuram resolvê-los em "unidades elementares" ou "componentes", ou então destacar de tais totalidades alguns fragmentos, a fim de manipular êsses fragmentos ou "unidades" como variáveis quantitativas empíricas — isto é, medi-los de diversas maneiras, computar-lhes as correlações e covariações, observá-los e descrevê-los com "precisão científica e objetiva".

Na base de tôdas as teorias sociológicas singularistas-atomistas coerentes consigo mesmas (se bem que pouquíssimas sejam de fato coerentes) vamos encontrar um postulado fundamental: o de que *todo fenômeno sócio-cultural só possui uma forma de ser singularista,* de que cada fenômeno existe independentemente dos outros, sem estar ligado a êles por quaisquer laços causais ou significativo-causais,

e sem formar com êles nenhuma espécie de todo unificado. De vez em quando êsses fenômenos singulares podem mostrar, em suas relações mútuas, uniformidades causais e puramente probabilísticas. Os atomistas e singularistas sociológicos consideram como sua tarefa suprema descobrir essa espécie de uniformidade. Também a êste respeito imitam um dos métodos das ciências físicas.

Para resumir: as teorias sociológicas singularistas-atomistas caracterizam-se pelo nominalismo lógico-ontológico, em contraposição ao realismo lógico-ontológico, e em parte também pelo conceptualismo: pelo singularismo ontológico, sócio-cultural e em parte ético, em contraste com o universalismo sócio-cultural e em parte ético; e pelo temporalismo em oposição ao eternalismo[6]. Distinguem-se, da mesma forma, pelo tratamento preferencial que dão aos fenômenos microssociológicos concretos e sensorialmente perceptíveis; pela imitação dos métodos e da terminologia de ciências físicas mal compreendidas; pela concentração nos aspectos quantitativos dos fenômenos sócio-culturais estudados; e, finalmente, pela atitude negativa em relação à "filosofice", às "especulações teóricas" e aos "grandiosos sistemas de sociologia". Nominalismo-conceptualismo-realismo, singularismo-universalismo e temporalismo-eternalismo — tôdas essas posições exibem uma variedade de formas extremas e moderadas, do mesmo modo que as teorias sociológicas singularistas-atomistas possuem diversas variantes. Para as finalidades do nosso exame, essas variantes podem ser agrupadas em duas classes: "fisicista-mecanicista" e "quantitativa", cada uma das quais abrange várias subclasses, que serão examinadas neste capítulo e no seguinte.

O surto recente das teorias singularistas-atomistas

Conforme indicamos acima, o campo da Sociologia Geral tem sido o teatro, em tempos recentes, de um surto de correntes singularistas-atomistas, assim como de correntes sistêmicas de pensamento sociológico. O primeiro dêsses dois surtos é descrito como segue por um sociólogo soviético:

6 Não desejo dar aqui uma análise sistemática dêstes têrmos. Essa análise pode ser encontrada em *Dynamics*, vol. II, caps. V, VI e VII. O pleno significado das teorias sociológicas singularistas-atomistas só se torna compreensível depois de um estudo cuidadoso dos capítulos apontados. Vejam-se, no mesmo lugar, os índices quantitativos de flutuação dessas correntes de pensamento filosófico e sociológico no mundo greco-romano e no ocidental do século VI a.C. ao ano 1920 da nossa era. Nas págs. 676-696 dou uma relação bastante completa dos pensadores de cada uma dessas correntes.

Os trabalhos do Quarto Congresso da Associação Internacional em Stresa, na Itália, durante o mês de setembro de 1959, demonstraram um fato importante, a saber: a profunda crise que lavra na Sociologia burguesa. A começar dos meados do século XIX, o método dominante da pesquisa sociológica burguesa passou a ser o do positivismo, reduzido à pesquisa de fatos muito estreitos e insignificantes, sobretudo mediante questionários e entrevistas de pequenas amostras incidentais de população. Daí resultou um amesquinhamento das investigações sociológicas burguesas e uma relutância em formular teorias e generalizações sociológicas significativas. Em lugar de uma posição sistemática e generalizante em face da sociedade, surgiram numerosos estudos empíricos de fenômenos sociais incidentais e não relacionados entre si. A Sociologia burguesa desintegrou-se em estudos fragmentários de uma multidão de fenômenos absolutamente insignificantes... Nestes últimos anos, entre os sociólogos burgueses (elevaram-se) algumas vozes a reclamar que se desse mais atenção às generalizações teóricas e que se voltasse às obras teóricas dos séculos XIX e XX. Muitos sociólogos burgueses estão começando a compreender cada vez mais a esterilidade do positivismo e do empirismo. A própria vida se encarrega de plantar os problemas da vida social, que é impossível escamotear afundando-nos no reino das investigações empíricas e dos fenômenos sociais de segunda ou terceira classe[7].

O ponto essencial desta diagnose é confirmado por quase todos os sociólogos norte-americanos que participaram do Simpósio sôbre as Mudanças da Sociologia, em 1956: E. Burgess, F. S. Chapin, J. L. Gillin, F. H. Hankins, W. E. Ogburn, S. A. Queen, J. F. Steiner, C. C. Taylor, K. Young, L. von Wiese e eu[8]. Todos atestam que durante as três últimas décadas "a construção de sistemas sociológicos caiu em descrédito, com o apoio de muitos comentários zombeteiros sôbre os 'filósofos de gabinete'[9]"; que "nas primeiras décadas do

7 V. S. Semionov, "Tchetviorty Vsemirny Sotsiologitcheski Kongress", in *Vestnik Istorii Mirovoi Kultury*, n.º 1 (1960), págs. 148-149. Ver também G. V. Osipov e V. V. Kolbanovski, "Marksistskaia Sotsiologia", in *Nautchnye Doklady Vychei Chkoly*, n.º 5 (1962); G. M. Andreieva, *Sovremennaia burjuaznaia empiritcheskaia sotsiologia* (Moscou, 1965); F. Konstantinov, G. Osipov e V. Semionov (coords.), *Marksistskaia i burjuaznaia sotsiologia segodnia* (Moscou, 1964); e G. Osipov, *Sovremennaia burjuaznaia sotsiologia* (Moscou, 1964).

8 Veja-se "The Symposium", in *Sociology and Social Research*, julho-agôsto de 1956.

9 *Ibid.*, pág. 392.

século teve início um movimento no sentido de abandonar as tentativas de edificar um grande sistem de sociologia[10]"; e que "em nossos dias os grandes construtores de sistemas estão quase desaparecidos[11]".

A mais notável mudança durante o período considerado, especialmente na Sociologia norte-americana, consiste talvez num nítido deslocamento da pesquisa sociológica por parte da geração mais jovem de sociólogos, abandonando o cultivo dos sistemas gerais de Sociologia e o estudo dos seus problemas básicos em favor de uma pesquisa "operacional", "quantitativa", "experimental" e "precisa" de problemas especiais das ciências psicossociais, incluindo os respectivos métodos e técnicas. A grande maioria dos sociólogos mais jovens parece ter perdido o interêsse pela Sociologia "de gabinete", que é como êles qualificam os sistemas de Sociologia das gerações precedentes, e estão procurando construir "uma Sociologia naturalista" como réplica da ciência física[12].

Um grande número de outros sociólogos (R. Bierstedt, C. W. Mills, J. B. Ford, W. Record, L. F. Schnore, R. N. Bellah, J. Coleman, O. D. Duncan e outros) acentuam unânimemente essa mudança da Sociologia recente, e em especial da norte-americana.

Se, em tôrno dêste ponto, parece haver um perfeito acôrdo entre os sociólogos soviéticos e os seus colegas ocidentais, o mesmo não acontece quanto ao valor de tal deslocamento, passando da construção de grandes sistemas de Sociologia para a pesquisa de problemas estreitos e especiais. Alguns participantes do Simpósio, como Chapin, Ogburn, Burgess, Queen e muitos sociólogos norte-americanos da geração mais jovem, aplaudem a mudança e a encaram como um genuíno progresso da Sociologia, passando da fase "especulativa e filosófica" para a "científica". Outros, como os sociólogos soviéticos e um número crescente de sociólogos ocidentais (F. H. Hankins, J. F. Steiner, L. von Wiese, F. Znaniecki, R. Bierstedt, C. W. Mills, F. R. Cowell, J. B. Ford, C. C. Zimmerman, G. Gurvitch, eu mesmo, e outros), encaram-na com sérias apreensões e multiplicam as críticas contra ela.

---

10 *Ibid.*, pág. 399.
11 *Ibid.*, pág. 402.
12 *Ibid.*, pág. 405.

Que significa êsse deslocamento? Representará na realidade um progresso notável da Sociologia para a madureza científica, ou será antes um sinal de fragmentação e declínio, no sentido de se saber cada vez mais a respeito de cada vez menos? Devemos encarar a construção de teorias e de sistemas sociológicos como perfeitamente inútil e irrevogàvelmente obsoleta, ou deplorar a escassez de tais sistemas e de seus criadores entre a geração mais jovem de sociólogos e redobrar nossos esforços no sentido de criar sistemas científicos cada vez melhores e mais grandiosos?

Antes de responder a estas perguntas, examinemos cuidadosamente algumas teorias singularistas-atomistas típicas[13].

Teorias fisicistas e mecanicistas recentes

Durante o período em exame, várias correntes de interpretações fisicistas ou mecanicistas dos fenômenos sócio-culturais e psicológicos continuaram a ser assìduamente cultivadas, em particular nos Estados Unidos. Neste país, especialmente, o período assinala-se pela invasão e difusão intensificada da Sociologia e Psicologia naturalistas-imitativas, da Física Social, da Mecânica social, da Psicologia mecânica e da Sociologia cibernética; pela pesquisa fisicista, pseudomatemática, pseudo-experimental e operacional dos fenômenos psicossociais; e pela proliferação de um sem-número de testes mecânicos, aplicados a problemas psicossociais e culturais de tôda sorte. Numa palavra, êste período tem sido uma espécie de idade áurea da Sociologia e da Psicologia fisicistas. A tendência tem se expressado, antes de tudo, por uma crescente imitação dos têrmos peculiares às ciências físicas. Usa-se "valência" em lugar de "fôrça atrativa", "locomoção" por "mudança" ou "transformação", "átomo social" em vez de "indivíduo", "dimensão" por "aspecto", "campo" por "classe ou categoria de fenômenos", "coesão" ao invés de "solidariedade", e assim por diante. Em segundo lugar, a tendência tem se manifestado por uma crescente introdução das fórmulas, métodos, modelos e testes da Macrofísica, da Geometria, da Química e da Biologia na Sociologia; e, em terceiro, pela formulação de grande número de teorias fisicistas e mecanicistas dos fenômenos psicossociais. Até a data presente não há sinais de esmorecimento da tendência. Procuraremos delinear agora as correntes principais da Sociologia fisicista "moderna".

---

13 Veja-se a resposta no cap. IV, págs. 127-129.

A "Física Social" recente

Vamos iniciar a nossa apreciação da Física Social recente pelo manifesto da Sociologia fisicista segundo P. W. Bridgman[14]. Se bem que Bridgman seja um físico eminente, por desgraça entende pouco de Sociologia ou Psicologia. Em conseqüência disto, o seu manifesto é marcado pelas características costumeiras do credo das pessoas que invadem uma ciência pouco sua conhecida — isto é, pela incompetência, pelos erros e pelo "descobrimento" de leis há muito descobertas.

O livro inicia-se com uma proclamação repetitiva do sediço credo da Sociologia fisicista:

> Uma tese fundamental dêste ensaio será a de que os mesmos princípios que, segundo descobriu a Física, controlam tôda reconstrução válida dos seus conceitos, também regem tôda reconstrução válida dos conceitos sociais... O paralelismo de situações entre a Física e a sociedade é tão estreito que constitui mais do que uma simples analogia, pois revela uma identidade lógica... O ponto de vista físico (em relação aos problemas sociais) justifica-se plenamente.

E prossegue dizendo que o método operacional de estudo dos fenômenos sociais é o único método merecedor de confiança, e por aí a fora. O grosso do seu livro versa sôbre os conceitos e métodos da Física, com insistentes recomendações aos sociólogos para que adotem a atitude fisicista. A parte final é consagrada a uma discussão de conceitos e problemas sociais como o dever, os direitos, a moralidade, a política e a economia.

O credo bridgmaniano de Sociologia fisicista não possui nem sequer o encanto da novidade, pois o nosso eminente físico parece ignorar que êle não é mais do que uma repetição de centenas de outros credos similares, promulgados pelos adeptos da "Física Social" e da "Mecânica Social" dos séculos precedentes[15]. Em sua discussão dos problemas sociais — dever, direitos, moralidade, "indivíduo inteligente", "sociedade" etc. — Bridgman parece não ter conhecimento do imenso acúmulo de estudos que já foram consagrados a êsses problemas éticos e sociais. Em confronto com as grandes teorias éticas, políticas e sociológicas neste campo, as idéias de Bridgman

---

14 P. W. Bridgman, *The Intelligent Individual and Society* (Nova York, 1938), págs. 7, 8, 12 e *passim*. Veja-se também o seu artigo "The Task Before Us", in *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, 83* (1954), 97-112.

15 Ver *CST*, cap. I.

afiguram-se mais ou menos tão primitivas quanto a teoria atômica de Leucipo-Demócrito em face das teorias atômicas da Física moderna. Não é de surpreender que a reconstrução da Sociologia por Bridgman dentro dos padrões da Física não vá além de analogias puramente desiderativas; não admira que essa reconstrução se detenha antes de haver sequer aplainado o terreno para o magnificente palácio da "Física Social".

Um grupo de físicos sociais liderados por John Q. Stewart, astrofísico de Princeton, adiantou-se um pouco mais do que Bridgman nesta área. Como outros sociólogos fisicistas, porém, Stewart pressupõe que a Sociologia deve passar por fases evolutivas análogas às da Física, seguindo, naturalmente, os métodos e conceitos desta ciência. Stewart e o seu grupo usam os conhecidos argumentos analógicos em todos os pontos da sua exposição. Por sorte, o grupo não se detém nessas analogias enganadoras, mas procura descobrir várias uniformidades nos fenômenos psicossociais e descrevê-las em têrmos de ciência física. Demos uma vista d'olhos à Física Social de Stewart, seus métodos, uniformidades e outros resultados dos trabalhos do grupo:

> O objeto imediato da nossa busca são as uniformidades de conduta social que possam ser expressas em fórmulas matemáticas mais ou menos correspondentes aos padrões conhecidos da ciência física. A Física Social assim definida analisa situações demográficas, econômicas, políticas e sociológicas em função de fatôres puramente físicos: tempo, distância, massa de materiais e números de pessoas, recorrendo também a fatôres sociais cujo modo de operar semelhante aos de dois outros agentes físicos — isto é, a temperatura e a carga elétrica — possa ser demonstrado... A Física Social descreve as relações humanas de massa em têrmos físicos, tratando as grandes agregações de indivíduos como se fôssem compostas de "moléculas sociais" — sem tentar analisar o comportamento de cada molécula[16].

Assim, pois, a sua Física Social encara o universo social como um universo de seis dimensões, ou como composto de seis "quantidades sociais" ou "categorias fundamentais": "distância, tempo, massa, temperatura, carga elétrica e número de moléculas". Somos advertidos de que "esta lista (de seis dimensões) faz com que a Física Social, em sua estrutura dimensional, seja isomórfica com a

16 J. Q. Stewart, "A Basis for Social Physics" in *Impact of Science on Society, 3* (1952), 110, 118.

ciência física" — isto é, "existe uma completa e segura analogia entre duas ou mais situações", que nos autoriza a "transferir equações da física para a política[17]".

Após delinear desta forma o arcabouço da Física Social, passa Stewart a reunir várias uniformidades sociais e a interpretá-las em função de suas categorias de seis dimensões. Como o exemplo mais importante dessas uniformidades, Stewart toma a "regra de hierarquia-tamanho" *(rank-size rule)* de Zipf, mas extrapolando-a muito mais do que havia feito o próprio Zipf. Veremos também que a regra de Zipf é, quando muito, puramente local e temporal e de forma nenhuma tão geral quanto pretende Zipf e especialmente Stewart. Sem embargo, quando Stewart se propõe a interpretar os fundamentos lógicos dessa "regra de hierarquia-tamanho", não consegue em absoluto nos dar uma explanação adequada. "A regra de hierarquia-tamanho não pode atualmente ser deduzida de princípios gerais." Temos aqui uma "disseminada regularidade matemática para a qual não se conhece nenhuma explicação[18]".

Êsse fracasso deixa Stewart com uma única saída da dificuldade, isto é, sacar um grande cheque da Física Social contra um banco desconhecido do futuro, cheque êsse que "algum dia, de uma forma ou de outra, por algum banco", será descontado, "após muito estudo". Esta esperança em bancos futuros, onde todos os cheques duvidosos do presente serão pagos na íntegra, é também muito conhecida. Entretanto, nada tem que ver com uma verdadeira teoria científica: a ciência não nos pede que acreditemos nas suas promessas para o futuro, mas, na medida em que pretende impor-se à consideração no presente, paga os seus cheques em qualquer ocasião e em qualquer parte, com o seu presente capital de provas.

Examinemos agora mais de perto a significação social das seis categorias. De entrada, observamos que a dimensão "tempo" de Stewart é o tempo uniforme, a fluir regularmente e infinitamente divisível da macrofísica ("tempo do relógio"). Aqui, êle parece esquecer que o tempo macrofísico não é exatamente aplicável aos fenômenos microfísicos. E também parece não se dar conta de que êsse tempo é apenas um dos "tempos sócio-culturais", que de modo algum se identificam com a variedade de "tempos sociais qualitativos", nem uniformes, nem infinitamente divisíveis. O tempo de Stewart, uma mera variedade de "tempus" empírico amarrado a fenômenos sensoriais em constante mutação, deixa escapar inteiramen-

17 *Ibid.*, págs. 122-123.
18 *Ibid.*, págs. 116-118.

te duas formas fundamentais de tempo, denominadas *aeternitas* e *aevum* pelos escolásticos medievais. A *aeternitas* diz respeito a formas de ser eternas ou imutáveis; o *aevum* é a categoria das formas semi-eternas de ser, como a verdade das proposições científicas, que, em sua potencialidade, são encaradas pelos próprios cientistas como tendendo a ser eternas e invariantes. (De outra forma, as proposições verdadeiras não difeririam das ilusões sempre mutantes[19].) A moral destas observações é que, ao limitar o seu "tempo" ao "tempo do relógio", Stewart não pode "localizar" nos processos temporais nem medir em unidades de tempo uma grande parte dos valôres sensoriais-empíricos, e especialmente os valôres eternos ou semi-eternos do universo cultural.

Suas outras cinco "dimensões-categorias-quantidades sociais" são ainda menos aceitáveis para fins cognitivos do que a sua "dimensão de tempo". Por exemplo: que entenderá êle por "massa social", "carga elétrica social", "temperatura social" ou "distância social"? Se tais têrmos significam exatamente o que "massa", "carga elétrica", "temperatura" e "distância" significam nas ciências físicas, o acréscimo da palavra social é supérfluo. As ciências físicas ocupam-se a fundo com a "massa", a "carga elétrica", a "temperatura" e a "distância" sempre e onde quer que sejam encontradas, inclusive no universo humano. Se, no entanto, êsses têrmos significam algo diferente, é preciso mostrar o que cada um dêles quer dizer e apresentar uma razão para aplicar-lhes os têrmos da Física — bem como uma razão para denominar tôda essa disciplina de "Física Social".

Tais como são usados por Stewart, êsses têrmos têm significados muito diferentes dos que possuem na Física. Assim, a sua "carga elétrica" não quer dizer carga elétrica em absoluto, mas sim "desejo"; a sua "massa" significa os "corpos das pessoas e de seus animais domesticados, as reservas dos seus celeiros, seu vestuário e objetos de uso pessoal, habitações, construções e navios, instalações industriais de tôda sorte, o pêso do material que teve de ser transportado para

---

19 Estas observações são provàvelmente pouco claras aos sociólogos e psicólogos mais modernos, que raramente estudam os significados, formas e funções do tempo e do espaço, e em particular as suas formas sócio-culturais. Análises esclarecedoras do tempo e do espaço sócio-cultural poderão ser encontradas na minha obra *Sociocultural Causality, Space, Time* (Nova York, 1964), caps. III e IV, e na minha *Dynamics*, vol. IV, caps. IX, X e XI. Ver também G. Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine* (Paris, 1955), onde é desenvolvida outra teoria pluralística do tempo; W. E. Moore, *Man, Time, and Society* (Nova York, 1963); e R. M. MacIver, *The Challenge of the Passing Years: My Encounter with Time* (Nova York, 1962).

a construção de caminhos, estradas de rodagem, estradas de ferro, minas, melhorias portuárias, aeroportos, reprêsas. Inclui também a água movimentada por bombas e a massa do solo cultivado." Uma "massa" e tanto, sim senhores! Com êsses novos significados de "carga elétrica" e "massa", não é de surpreender que "temperatura social" venha a designar o "nível de atividade" das pessoas e a intensidade da sua interação; nem nos surpreende já o significado de "distância", que pouco tem que ver com a "distância" da Física. Stewart confere a vários têrmos das ciências psicossociais um significado fisicista não menos supreendente (embora não tenha nada de nôvo); por exemplo, o "conceito político-econômico de liberdade" é encarado como uma forma de "entropia social"[20].

A "Física Social" de Stewart não tem nenhuma relação com a Física. Da mesma forma, os seus têrmos fisicistas são completamente estranhos aos têrmos similares da Física. As categorias de "desejo", "população e cultura material" ("massa social"), "intensidade de interação e nível de atividade humana" etc., são apenas noções comuns das ciências físico-sociais tradicionais e absolutamente não dão um caráter "fisicista" a essas ciências. O têrmo "Física Social" de Stewart é uma falsa denominação em ambos os seus componentes "físico" e "social".

Se tomarmos em seus verdadeiros significados as categorias de Stewart — "desejo", "nível de atividade", "a população e sua cultura material", "tempo" e "distância" — perceberemos fàcilmente que o seu quadro de categorias não é nem lògicamente adequado nem empìricamente produtivo. É, sem dúvida nenhuma, mais tôsco e defeituoso do que vários outros quadros conceptuais da Sociologia Geral. Além disso, combina vários conceitos incomensuráveis como "desejo" e "massa social" ou (na carta de Stewart), "tempo" e "razão", "distância e autoridade", etc. Neste particular, seu quadro é um produto híbrido de pseudofísica e pseudo-sociologia.

Insatisfatórias são também as categorias dimensionais de Stewart. Por exemplo, dificilmente se poderá utilizar a sua categoria de "massa social" como um instrumento para analisar e medir fenôme-

---

20 Stewart, *op. cit.*, págs. 118-129. Numa carta dirigida a mim, o Prof. Stewart declara que "com o ulterior desenvolvimento do ponto de vista da Física Social, o senhor haverá de admitir que as dimensões da razão, do sentimento e da autoridade oferecem uma descrição suficiente dos fenômenos sócio-culturais. Isso deixaria o tempo, a distância e a massa no campo puramente físico", (26 de maio de 1953.)

nos psicológicos e sócio-culturais. Em si mesma, essa "massa social" se compõe de quantidades tantas, tão diferentes, tão difíceis de medir e em parte imensuráveis, que está fadada a ser uma variável ou categoria indefinida, imensurável e indeterminada.

Um dos componentes da "massa social" são os "corpos das pessoas". Ora, suponhamos que um determinado grupo de 100 indivíduos tenha o pêso total (a "massa social") de 10.000 libras (por incluir vários bebês e crianças), enquanto outro grupo de 100 indivíduos tem a "massa social" total de 16.000 libras (em parte por conter um número mais reduzido de bebês e os adultos serem mais gordos e mais pesados). Que significação sociológica poderá ter tal diferença entre os pesos totais dêsses dois grupos? E por que é importante conhecer essa "massa social", principalmente se não atendermos à composição idade-sexo-saúde dos grupos, aos seus tipos somáticos, à sua morbidez ou à sua inteligência? Se passarmos dêste componente da "massa social" a outros como a "massa do solo cultivado" (não a sua superfície), surge-nos logo pela frente o problema de como medir essa massa de solo cultivado. E por que será tal massa mais importante do que a fertilidade do solo ou do que a produção média por hectare? E não será tôda essa "massa social" uma incompleta, incômoda e muito inadequada forma de riqueza material ou de capital que a ciência econômica pode medir com muito mais facilidade e exatidão? Por que a "massa social" de Stewart dá importância ao mero "pêso" e "volume" de fábricas, prédios e solo cultivado, à quantidade de alimentos, vestuário, habitações, "estradas de rodagem", "estradas de ferro" e o mais que segue, sem qualquer consideração pela sua qualidade? As ruínas de um castelo medieval pesam mais e são mais volumosas do que uma dúzia de casas modernas; uma velha máquina de sítio pesa mais do que uma pequena bomba atômica; uma meda de feno pesa mais do que um frasco de vitaminas; uma coleção de instrumentos de jazz pesa mais do que um violino Stradivarius; milhares de reproduções fabricadas em massa pesam mais do que um esbôço de Rafael ou de El Greco. Significará isso que o grupo possuidor dessas "massas" pesadas é mais avançado, mais criador, mais civilizado do que o grupo que tem as "massas" mais leves — uma bomba atômica, as vitaminas, o quadro de Rafael, um Stradivarius — como parece pensar Stewart? Uma pessoa que possui uma grande biblioteca de novelas policiais, histórias de quadrinhos, livros escolares de texto e revistas populares deverá ser considerada mais culta do que outra cuja biblioteca se limita aos

Diálogos de Platão, à *Crítica da Razão Pura* de Kant, à *Ilíada* de Homero, ao *Hamlet* de Shakespeare e à *Divina Comédia* de Dante?

A "massa social" de Stewart não pode servir nem como índice de riqueza material e prosperidade, nem como medida do padrão de vida, da criatividade social e cultural ou do nível de cultura e civilização. Tampouco pode medir qualquer outro estado sócio-cultural importante de uma pessoa ou grupo. É absolutamente inútil e não justifica a carga astronômica de trabalho que se faz necessária para obter a mais imperfeita das mensurações. Stewart, um astrônomo com escassos conhecimentos das ciências psicossociais, parece imaginar que êsses cientistas jamais estudaram os preblemas da sua Física Social. Seu ensaio está recheado de comentários semi-satíricos como êstes: "os espaços que separam as pessoas são levianamente desdenhados [pelas ciências sociais]"; "não ocorreu aos demógrafos introduzir um têrmo para medir a influência das pessoas à distância"; "o conceito de campo demográfico era desconhecido [pelos cientistas sociais]"; "[os cientistas sociais] não estudaram intensivamente os fenômenos de interação", etc. Dou minha palavra ao autor de que não só todos os fenômenos psicológicos e sócio-culturais que êle discute foram estudados pelas ciências psicossociais, mas estas ciências investigaram tais problemas com infinitamente mais cuidado, adequação, objetividade e precisão quantitativa do que êle, Stewart, nas suas tentativas amadorísticas. A Economia tem estudado e medido os recursos naturais, a riqueza e o capital com muito mais exatidão do que o faz a "massa social" de Stewart; a Sociologia tem estudado os fenômenos demográficos, os fenômenos de interação, a influência das pessoas à distância, a mobilidade e as migrações sociais, os níveis e formas de atividade cultural e social, etc., de maneira tão superior ao que poderia ter feito a "massa social" de Stewart, que qualquer comparação se torna supérflua[21].

Se Stewart tivesse estudado a sério a Economia, a Demografia, a Sociologia, a Psicologia, a Filosofia e as anteriores tentativas de criar uma "Física Social", não creio que viesse propor as amadorísticas "massa social", "temperatura social", "desejo" e outras categorias dimensionais da sua antiquada "Física Social". A dizer verdade, esta é ainda mais primitiva do que algumas das "físicas e mecânicas sociais" já caracterizadas no Capítulo I de *Contemporary Sociological Theories.*

---

21 Sôbre êstes tópicos, ver *CST*, caps. I, III, VII e *passim; Dynamics*, vol. IV, cap. V; e *SCP, passim.*

O que dissemos da "Física Social" de Stewart pode ser afirmado, com maior razão, de outras modernas "Físicas Sociais", "mecânicas sociais", "psicologias topológicas", "políticas fisicistas" etc. A despeito de minhas críticas ao esfôrço de Stewart, a sua Física Social é ainda melhor do que a maioria das outras especulações fisicistas dos nossos dias.

Transcrições fisicistas imitativas

A seguir dou alguns exemplos dessas especulações transcritivas. T. Parsons, R. F. Bales e E. A. Shils anunciaram solenemente em 1953, nos têrmos prestigiosos das ciências físico-matemáticas, que haviam "descoberto quatro generalizações fundamentais para definir o equilíbrio de um sistema social em função do 'espaço quadridimensional'".

1. O Princípio de Inércia: Um dado processo de ação continuará inalterado em seu andamento e em sua direção a menos que seja impedido ou desviado por fôrças motivacionais contrárias.

2. O Princípio de Ação e Reação: Se, num sistema de ação, ocorre uma mudança na direção do processo, essa mudança será compensada por uma mudança complementar igual em fôrça motivacional e orientada na direção oposta.

Em têrmos análogos, formularam o "Princípio do Esfôrço" e o "Princípio de Integração de Sistema"[22].

Estas e quejandas "generalizações fundamentais" nada mais fazem do que repetir as transcrições de quase todos os representantes anteriores da "Física Social" (G. Berkeley, Saint-Simon, H. C. Carey, L. Winiarsky, A. P. y Barcelo e outros, descritas no Capítulo I de *Contemporary Sociological Theories*). Por êste motivo, não deixa de ser divertido ouvir Parsons-Bales afirmar que as "descobriram". A descoberta nada tem de nôvo. Além disso, se a sua transcrição das "leis" de Newton, d'Alembert, Lagrange, Le Chatelier e Bernouilli tem em vista uma simples vulgarização dessas "leis", em lugar de sua versão improvisada Parsons e Bales deveriam ter dado as formu-

22 T. Parsons, R. F. Bales e E. A. Shils, *Working Papers in the Theory of Action* (Glencoe, Illinois, 1953), pág. 102. Veja-se uma crítica mais detalhada destas "generalizações" em P. Sorokin, *Fads and Foibles in Modern Sociology* (Chicago, 1955) e do conceito de equilíbrio na *Dynamics*, vol. IV, págs. 670-693.

lações exatas dêsses grandes físicos e matemáticos. Por outro lado, se as proposições de Parsons-Bales pretendem ser os princípios básicos das ações humanas sociais, ou perdem tôda significação ou se tornam ilusórias, pois sem as unidades de tempo, espaço, direção, mudança e fôrça não é possível determinar, definir ou medir nem a mudança de ação, nem a sua direção ou a sua fôrça motivadora, nem tampouco fôrças "iguais" e "opostas". Como os autores não nos dão nenhuma dessas unidades, as suas proposições nada mais são do que uma verbiagem imitativa e sem sentido.

Se tentarmos aplicar estas generalizações a ações sociais empíricas, o seu caráter ilusório se tornará evidente. De acôrdo com o "princípio de inércia" de Parsons-Bales, se alguém começa a comer ou a urinar, continuará a comer ou urinar para todo o sempre dentro do mesmo ritmo e na mesma direção se não houver fôrças motivacionais impedientes ou defletoras. De acôrdo com o "princípio de ação e reação", nenhuma mudança real pode ocorrer em qualquer sistema de ação, uma vez que tôda tendência no sentido de mudar-lhe a direção "tenderá a ser compensada por uma mudança complementar igual em fôrça motivacional e orientada na direção oposta". Por conseguinte, tôdas as ações ficarão para sempre congeladas na forma em que surgiram pela vez primeira. Se a ação primordial e prototípica de uma pessoa foi, por exemplo, a de ler ou de cortar lenha, ela ficará para sempre "congelada" nessa ação, a menos que intervenha alguma fôrça externa. Os absurdos dessas leis amadorísticas provêm de uma falsa interpretação das leis da Física pelos nossos físicos improvisados, de uma aplicação inepta dessas leis a fenômenos que pouco têm que ver com elas, da definição vaga que os autores dão do princípio de equilíbrio[23] e, especialmente, do fato de terem esquecido dois princípios básicos, a saber: o princípio da mudança imanente de um sistema, segundo o qual nenhum sistema ou ação, como processo em andamento que é, pode evitar as mudanças "vindas de dentro", mesmo num ambiente constante e imutável; e o princípio do limite, de acôrdo com o qual existe sempre um limite para qualquer mudança que se opere numa dada direção[24].

---

23 Definem êles vagamente um dos cinco diferentes significados do têrmo "equilíbrio", nenhum dos quais é aplicável aos sistemas e ações psicossociais. Veja-se uma análise e crítica de todos os cinco conceitos de equilíbrio na *Dynamics,* vol. IV, págs. 677-694. Cf. também O. Lange, *Calosc i rozwój w swiete cybernetyki* (O todo e o desenvolvimento à luz da cibernética), (Varsóvia, 1962).

24 A respeito dêstes princípios, ver *Dynamics,* vol. IV, caps. XII-XVI, e *SCP,* cap. XLVI.

As críticas à transcrição e má aplicação das leis e princípios da Física por Parsons-Bales podem dirigir-se também contra todos os demais abusos das ciências físicas e matemáticas.

Conhecendo mal essas ciências, por via de regra, os nossos físicos-sociólogos empolgam-se de tal maneira no seu entusiasmo pelas ciências naturais que adotam os têrmos usados por elas sem se deterem a considerar se são aplicáveis ou não aos fenômenos psicossociais. Êsses sociólogos estão de tal maneira obcecados pelo desejo de criarem uma "sociologia naturalista" que com freqüência enunciam definições e proposições disparatadas, com têrmos de Física amontoados a trouxe-mouxe. Têrmos que, nas ciências naturais, têm um significado claro e preciso, recebem, quando trasladados para a Sociologia, um significado bem diferente de sua acepção original. Nessas novas acepções, não fazem mais do que substituir um dos têrmos sociológicos tradicionais sem lhe acrescentar nenhum valor cognitivo. Ao invés de tornarem mais precisos os têrmos tradicionais, os têrmos importados precisam ser explicados por aquêles para assumir um sentido qualquer. Dêste modo, um número considerável de vocábulos perfeitamente parasitários foram introduzidos na Sociologia, onde atravancam o campo sem prestar nenhum serviço útil. A linguagem sociológica tornou-se obtusa; está atulhada por um jargão pseudocientífico sem significado claro, sem precisão nem a mais elementar elegância. Assim, por exemplo, "valência" é usado em lugar de "atração"; "sintalidade" em vez de "atuação total do grupo"; "sinergia" por "energia total do grupo"; "locomoção" em lugar de "mudança"; "catexe" por "busca do prazer e fuga à dor ou contato com ela"; "entropia" em vez de "hábito", e por aí a fora. O que há de chistoso em tudo isso é que os introdutores de tais neologismos não procuram aclarar o significado de "atração" pelo de "valência", mas definem "valência" por meio de "atração", e assim por diante[25].

Quando êsses têrmos fisicistas, esvaziados de sua significação real, são combinados numa frase, supostamente a fim de dar uma definição precisa de fenômenos sócio-culturais, não fazem sentido algum. Eis aqui alguns exemplos dessa verbiagem ôca:

---

25 Vejam-se muitos exemplos dêsses têrmos em D. Cartwright e A. Zander (coords.), *Group Dynamics* (Evanston, Illinois, 1953). (Esta e tôdas as referências ulteriores reportam-se à primeira edição. Uma grande edição revista foi publicada em 1960.) Uma crítica mais minuciosa desta "moda" pode ser encontrada na minha obra *Fads and Foibles*, caps. I e II.

"[Um organismo é] um sistema de energia a operar dentro de um campo de fôrças[26]."
"[Um indivíduo é] ao mesmo tempo um sistema mecânico... e um 'eu' semântico."
"[A mente é] a seleção, por um organismo, de um tipo particular de operações materiais que serão aplicadas a tipos particulares de matéria-energia a fim de reduzir ao mínimo o trabalho provável do próprio organismo."
"[Um organismo] é um ponto matemático móvel no espaço-tempo, em relação ao qual a matéria-energia se move de maneira a criar uma situação física em que se despende trabalho a fim de preservar um sistema físico contra um equilíbrio gravitacional e eletromagnético final com o resto do universo[27]."

Por vêzes os nossos inovadores definem ponderosamente simples lugares-comuns, e mesmo lugares-comuns tautológicos:

Das definições das metas promotiva e contrientemente independentes segue-se que (a) qualquer pessoa X que tenha metas promotivamente interdependentes com as pessoas A, B, C etc. terá locomoções promotivamente interdependentes na direção de sua meta com as pessoas A, B, C etc.[28].

Êstes exemplos mostram com suficiente clareza a obsessão fisicista de muito "sociólogo-naturalista" moderno, assim como a esterilidade cognitiva de seus esforços imitativos. A respeito de todo êsse "bestialógico" poderíamos dizer com Alice: "Acho muito bonito, mas meio duro de entender! De certo modo, parece me encher a cabeça de idéias, só que não sei bem de que idéias se trata." E com Humpty-Dumpty: "Isso está cheio de palavras difíceis." Vamos dar agora um relance de olhos a outras variedades dessa obsessão.

"Imitações pseudomatemáticas" recentes

A psicologia "topológica" de K. Lewin e J. F. Brown nos fornece outro exemplo da insignificativa transcrição de têrmos, propo-

---

26 G. A. Lundberg, *Foundations of Sociology* (Nova York, 1939), pág. 115.
27 G. K. Zipf, *Human Behavior and the Principle of Least Effort* (Cambridge, Massachusetts, 1949), págs. 212, 253, 353, 327-328.
28 Morton Deutsch, "The Effects of Cooperation and Competition upon Group Process", in *Group Dynamics* (edição de 1953), Cartwright e Zander, págs. 320-321.

sições e sinais geométricos e fisicistas. Êsses autores convertem a psicologia num "campo psicológico", como um "construto espacial" em que o espaço é "entendido no seu sentido pós-riemanniano". A êsse "campo psicológico" avocam tôdas as "atividades psicológicas", transferindo finalmente para êle os têrmos da Física e do espaço geométrico: "direção, vetor, sentido, grandeza, distância, fôrça, continuidade ou descontinuidade, liberdade ou restrição". A esta coleção acrescentam os seus próprios têrmos de confecção caseira: "propósito", "meta", "esfôrço", "ambição" etc. — têrmos, êsses, absolutamente estranhos a qualquer espaço geométrico e à própria ciência da Física[29].

Essas operações transcritivas só instruem pelos seus erros; quanto a fecundidade cognitiva, não têm nenhuma. Sua definição da Psicologia como "campo psicológico" ou ciência das "atividades psicológicas" é tautológica. Torcem o significado preciso de têrmos da Física e da Geometria, emprestando-lhes sentidos psicológicos inteiramente estranhos às ciências físicas. Usam, por exemplo, o têrmo direção no sentido de meta, e meta ou propósito no sentido de direção. O têrmo direção, na Física ou na Geometria, sempre significa "direção no espaço"; nada tem que ver com meta ou propósito e jamais é empregado nessa acepção. Em Física e Geometria não existem "metas não espaciais", "objetivos a alcançar" ou "ambições a realizar". Por outro lado, o sentido psicossocial dos têrmos meta e propósito raramente é espacial; em geral falta-lhes essa conotação. A meta de X, tornar-se milionário, ou a de Y, conquistar o grau de doutor em Ciências e Letras, não têm latitude, altitude, longitude nem qualquer localização ou direção puramente espacial. Quando chamamos "direções espaciais" a essas metas, a expressão perde tôda significação. Ao declararem que "os pontos do campo psicológico... só podem, por ora, ser definidos de maneira não métrica", os autores despojam êsses têrmos de qualquer sentido, pois tal definição empresta à grandeza, à fôrça, à direção, à distância e ao vetor não métricos uma natureza das mais indeterminadas, que as ciências físicas quase nunca usam sob essa forma qualitativa e vaga. Com

29 Ver K. Lewin, *Principles of Topological Psychology* (Nova York, 1936), e *Field Theory in Social Sciences: Selected Theoretical Papers* (Nova York, 1951); J. F. Brown, "On the Use of Mathematics in Psychological Theory", in *Psychometrika,* I (1936), e *Psychology and Social Order* (Nova York, 1936); M. Lins, *Espaço-Tempo e Relações Sociais* (Rio de Janeiro, 1940); Pinto Ferreira, *Teoria do Espaço Social* (Rio de Janeiro, 1939); e Pontes de Miranda, *Introdução à Sociologia Geral* (Rio de Janeiro, 1927). Uma crítica mais minuciosa dessas transcrições será encontrada na minha *Socio-cultural Causality,* cap. III.

tal mistura de têrmos físicos e psicossociais os nossos autores produzem híbridos vazios de sentido, que nenhum serviço prestam às disciplinas físicas como às psicossociais. Se Lewin, Brown, Pontes de Miranda e outros contribuíram com algo para o nosso conhecimento dos fenômenos psicossociais, foi nos seus estudos não imitativos, de onde estão ausentes essas operações transcritivas.

Sociologias "taquigráficas"

Lado a lado com as teorias sociológicas imitativas, pseudofísicas e pseudogeométricas, a tendência fisicista da época também se manifestou por uma verdadeira proliferação de estudos pseudomatemáticos dos fenômenos psicossociais. Os exemplos mais notáveis dessas sociologias supostamente matemáticas nos são dados pelas teorias que adotam símbolos taquigráficos e fórmulas vazias em lugar dos verdadeiros, usados pela Matemática. Damos abaixo algumas amostras dessas imitações pseudomatemáticas.

Em seu estudo quantitativo da interação como energia social específica, A. Lysen nos diz que os laços sociais podem ser positivos ou negativos e que as fôrças interagentes podem ser qualitativamente iguais (laços inorgânicos) ou desiguais (laços orgânicos). Expressando "matemàticamente" ambos os critérios, denota Lysen as quantidades de energia social pelos símbolos a, b e c, e suas qualidades pelos de x, y e z. Munido dêsses símbolos, passa a usá-los do seguinte modo: $ax = bx + x$ designa uma horda ou soma de pessoas destituídas de consciência social e unidas apenas pelo instinto; $ax = bx - ax$ significa os laços sociais negativos, ou conflitos sociais; $ax = by \times cz$ indica os laços orgânicos positivos ou consciência coletiva dos indivíduos interagentes; $ax = by :: cz$ denota os laços orgânicos negativos, ou o total das pessoas interagentes cônscias da subordinação, dependência etc.[30].

Escusamos de nos alongar em comentários a êste respeito. É evidente que a natureza pseudomatemática dos símbolos taquigráficos antes dificulta do que facilita as definições verbais de energia social, laços positivos e negativos, e tipos de grupos. Os seus ax, by, cz etc. não têm nenhuma significação claramente definida; tampouco significam qualquer quantidade mensurável ou qualidade precisa; os seus $=$, $+$, $-$, $\times$, e $::$ são absolutamente arbitrários e não significam de modo algum a mesma coisa que na Matemática. Por que,

---

30 A. Lysen, "Anorganisches und Organisches in der sozialen Erscheinungen", in *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie,* XI (1932), 139-153.

por exemplo, é denotado pelo sinal de multiplicação um grupo que tem consciência coletiva, ao passo que uma horda é designada pelo sinal de adição? Ou por que o grupo onde existe dominação-subordinação é expresso pela equação $ax = by :: cz$, enquanto o grupo onde há conflitos sociais é definido pela equação $ax = bx - cz$? Por que divisão num caso e subtração no outro? Tôdas essas fórmulas, símbolos e equações somados não redundam em nada mais do que confusão lógica, absurdo matemático e contrassenso empírico.

Outro tipo de pseudomatemática é o que vamos encontrar em muitas fórmulas taquigráficas de K. Lewin, J. F. Brown, T. Parsons e outros. Lewin, por exemplo, expressa a idéia de que "a variedade de conduta aumenta durante a infância com o desenvolvimento normal" mediante a fórmula seguinte: var(B^{ch}) var(B^{ad}), "em que *var* significa variedade, B^{ch} a conduta da criança, e B^{ad} a conduta do adulto." Ou então "chamamos à totalidade dêstes fatôres espaço vital (*L Sp*) de um indivíduo e escrevemos $B = F(P, E) = F(L\ Sp)$." *B* significa conduta; *P*, pessoa; e *E*, ambiente[31].)

As obras de Lewin estão cheias dêsses símbolos taquigráficos improvisados. Seus incômodos hieróglifos não têm nenhuma relação com a Matemática e não contribuem para nenhuma finalidade útil.

S. C. Dodd fornece outra coleção de símbolos pseudomatemáticos. Como outras fórmulas desta espécie, tais símbolos não têm sequer a função pedagógica de capacitar o leitor a entender as afirmações verbais de Dodd. Sua "teoria *S*" é um exemplo de tais fórmulas:

> Tôda situação ou situações societais quantitativamente registradas podem ser expressas como uma combinação de: 4 índices [*I*], a saber: de tempo [*T*], espaço [*L*], uma população humana [*P*] e indicadores [*I*] de suas características, cada qual modificado por 4 "scripts", a saber: o expoente [I^8], e três "descripts" que

---

31 Lewin, *Field Theory in Social Sciences*, págs. 100, 239-240. Outro exemplo das sociologias "taquigráficas" é a "fórmula mais generalizada de um sistema de ação" de Talcott Parsons em *The Structure of Social Action* (Nova York, 1937), págs. 78-81. A fórmula é a seguinte:

$$\begin{aligned} A = S\ (&M \text{ manifestado em } T, t, r + \\ &C \text{ manifestado em } T, t, r + \\ &i \text{ manifestado em } T, t, r) \\ &+ E + N \text{ (definidos em função de } T, t, r, i) \\ &+ r \end{aligned}$$

$$Z = (A_1 + A_2 + \ldots \quad A_n) + R_{c1} + R_1 + R_c$$

Há, também, várias outras fórmulas "taquigráficas" que não têm absolutamente nenhuma relação com quaisquer fórmulas matemáticas ou físico-químicas.

denotam uma série de classes [I_8], de intervalos de classe [$_8I$] e de casos [^8I]; tudo isso combinado por 8 operadores [;], a saber: para a adição [+], subtração [−], multiplicação [×], divisão [/], agregação [:], classificação cruzada [: :], correlação [.] e identificação ['].

A teoria *S* é um sistema de hipóteses que afirma que as combinações dos conceitos básicos (entre colchêtes) podem descrever e classificar qualquer tabulação, gráfico, mapa, fórmula, parágrafo em prosa ou outro conjunto de dados quantitativos em qualquer das ciências sociais[32].

Eis aqui a fórmula-mestra da teoria *S*: $S = \frac{8}{8}\,(T;\ L;\ P;\ Ipp,\ Ir)\,\frac{8}{8}$, onde *S* representa as situações sociais registradas; *T*, o tempo; *L*, a distância; *P*, o número de pessoas; *Ipp*, índices de características da população; e *Ir*, características residuais.

Não é para surpreender a enérgica reação de um eminente matemático a esta algaravia metrofrênica:

> Não há equívoco mais comovente sôbre a natureza e a função da Matemática do que a velha chapa segundo a qual ela é uma espécie de taquigrafia... A mera simbolização de uma disciplina qualquer não chega a ser sequer uma paródia respeitável da Matemática... Malgrado todos os seus símbolos, uma teoria pode tomar em vão o nome da Matemática... A teoria *S* ainda não esboçou sequer os primeiros passos na direção de um simbolismo matemático produtivo... Nenhum abuso temerário do vocabulário matemático pode [por si mesmo] transformar uma teoria que ainda não chegou a ser matemática em algo que o seja de maneira mais substancial do que um inane jôgo de palavras matemático... As "Sugestões para Pesquisa" [de Dodd] contêm vários quesitos relativos às possibilidades de um desenvolvimento matemático, como por exemplo: "É possível aplicar a análise dimensional às situações societais tal como é ela usada na Física?", com uma citação da *Dimensional Analysis* de P. W. Bridgeman [*sic*]. Um matemático responderia sem hesitar: provàvelmente não, pelo menos até que alguém possa nos dar uma

---

32 S. C. Dodd, *Dimensions of Society: A Quantitative Systematics for the Social Sciences* (Nova York, 1942), rosto. Ver também Dodd, *Systematic Social Science: A Dimensional Sociology* (Beirut, 1947).

resposta que tenha sentido a perguntas exatamente análogas como esta: "Quantas jardas de sôro de manteiga são precisas para fazer um par de calças com que vestir um touro?" Certos quesitos como êstes das "Sugestões para Pesquisa" podem parecer profundos aos não iniciados na Matemática; mas, pelo menos a um matemático profissional, êles se afiguram profundamente pretensiosos... Não há nem vestígio de Matemática no livro. Quanto à "técnica geométrica que consiste em traduzir a teoria *S* em função de vetores com os seus pontos, linhas e ângulos", parece dissipar-se numa nova "nebulosidade verbalista", acabando por evaporar-se numa aspiração frustrada de chegar a uma teoria matemática das relações humanas[33].

Qualquer matemático competente subscreveria esta apreciação da taquigrafia "metrofrênica" de Dodd com tôdas as cincadas lógicas, matemáticas e empíricas inerentes a um tal abuso da Matemática e da Física[34]. Esta apreciação vale também para as teorias de Lysen, Lewin, Parson e outros abusos "taquigráficos" das ciências matemáticas, físicas e biológicas.

As sociologias cibernéticas

Uma das variedades mais recentes de Sociologia fisicista é representada pelas imitações de modelos cibernéticos no estudo dos fenômenos psicossociais. Um eminente matemático, N. Wiener, que reviveu o têrmo Cibernética, entende por êle uma ciência de "contrôle e comunicação no animal e na máquina", incluindo o homem e o seu ambiente social. Na opinião de Wiener, "a operação dos indivíduos vivos e a operação de algumas das mais novas máquinas de comunicação apresentam um paralelismo preciso[35]". Outro líder da Cibernética, D. M. MacKay, afirma, com certas reservas, que os computadores eletrônicos podem imitar a conduta humana dentro dos

33 E. T. Bell, "Review of Dodd's 'Dimensions of Society' ", in *ASR*, VII (1942), 707-709.

34 Veja-se um desenvolvimento desta crítica na minha obra *Fads and Foibles*, cap. VII.

35 N. Wiener, *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society* (Boston, 1950), págs. 9, 15, 16. Ver também N. Wiener, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and Machine* (Cambridge, Massachusetts, 1948); e F. D. Barrett e H. A. Shepard, "A Bibliography of Cybernetics", in *Proceeding of the American Academy of Arts and Sciences, 80* (1953), págs. 204-222. Cf. também P. D. Bardis, "Cybernetics: Definition, History, Etymology", in *Social Science*, outubro de 1965, págs. 226-228.

mesmos princípios que presidem ao funcionamento do cérebro[36]. Os ciberneticistas pretendem que a Cibernética não apenas aclara os processos de transmissão, operação e contrôle de mensagens, mas também oferece "um nôvo quadro de referência para a solução de seculares problemas filosóficos como o livre arbítrio, a consciência, a teleologia [e o] método científico".

Para os sociólogos e psicólogos fisicistas, a Cibernética é uma dádiva do céu a facilitar a exploração mecanicista dos fenômenos sócio-culturais e psicológicos. Em contraste com a importância de suas contribuições para os problemas de comunicação e contrôle em máquinas e nos mecanismos físicos dos animais, por ora a Cibernética sociológica só tem produzido resultados muito escassos e, de quando em quando, até errôneos. A primeira razão dessa infecundidade é que ela se baseia numa velha ilusão, a semelhança da máquina com o cérebro humano. O Capítulo I de *Comtemporary Sociological Theories* mostra que as teorias de similaridade e mesmo de identidade entre o homem e a máquina são muito antigas. Foram enunciadas há muitos e muitos séculos por pensadores hindus, budistas, chineses, gregos e romanos. Na Europa, essas fantasias foram desenvolvidas por Descartes, Hobbes, Pascal, Leibnitz, Malebranche, Spinoza, Condillac e outros. As idéias de hoje, baseadas na lógica heterodoxa de uma analogia falaz ("o homem tem dois olhos e o gato tem dois olhos; portanto, homem e gato são animais idênticos"), não passam de uma variação dêsse velho tema.

Quando a teoria da similaridade do homem e da máquina é examinada a sério pelas maiores autoridades nesse campo, como Sir Charles Sherrington, a sua natureza ilusória vem à luz: "Entre a máquina de calcular e o cérebro humano não existe nenhuma similaridade básica. O cérebro é um mistério — tem-no sido até hoje, e continua a sê-lo. Nenhum dos fatos que conhecemos a respeito do cérebro... nos fornece a chave do mistério que é o modo pelo qual êle cria pensamentos e sentimentos, em outras palavras, o mistério... da nossa mente[37]." À mesma conclusão chega MacKay: "Creio sinceramente que o homem é 'mais' do que o organismo físico... Isto

---

36 D. M. MacKay, "On Comparing the Brain with Machines", in *American Scientist, 42* (1954), págs. 261-268. Ver também o ensaio de J. O. Wisdom, R. L. Spilsbury e D. M. MacKay no "Symposium on Mentality in Machines", in *Proceedings of the Aristotelian Society* (1952), Suplemento.

37 Sherrington, "Mystery of Mysteries: The Human Brain", in *New York Times Magazine,* 4 de dezembro de 1949, págs. 19 e 20. Ver também W. Penfield, "The Physiological Basis of the Mind", in S. Farber e R. Wilson, (coords.), *Control of the Mind* (Nova York, 1961).

não implica necessàriamente que deva haver lacunas na explicação física da sua atividade, mas sim que o homem possui outros *aspectos*, que não são revelados pelo homem físico, nem estão contidos nêle[38]."

Os aspectos psicológicos do homem, a sua conduta significativa e os aspectos significativos dos fenômenos sociais e culturais[39] não podem ser apanhados pela rêde cibernética: escorregam por entre as suas malhas.

Isto explica por que os pescadores cibernéticos (K. Deutsch, L. K. Frank, R. D. Luce, A. Rapoport, A. Bavelas, C. M. Churchman, em parte S. C. Dodd, e outros[40]) não conseguiram colhêr em suas rêdes nenhum peixe grande nas águas da Psicologia. Embora tenham apanhado alguns peixes verdadeiros quando pescam com equipamento não cibernético, suas expedições cibernéticas não renderam mais do que conchas vazias, como a penosamente elaborada "descoberta" da lei física da queda dos corpos, há muito descoberta por Galileu e formulada com tôda a precisão pela Física. Para obter essas banalidades, tautologias e leis físicas improvisadas não se faziam mister experimentos trabalhosos e dispendiosos. O simples exercício de um pouco de Lógica e Matemática elementares, com o acréscimo da leitura confortável de algumas obras de Física, História, Sociologia e Psicologia, lhes teria fornecido todos os resultados sólidos que conseguiram com essas explorações cibernéticas, e muito mais ainda. Além disso, teria impedido que os nossos pescadores cibernéticos se dessem tanto trabalho para só apanhar conchas vazias[41].

---

38 MacKay, "On Comparing the Brain with Machinges", págs. 259-260.

39 Veja-se, sôbre o significado como componente principal de todos os fenômenos psicossociais, diferente dos componentes físicos, *SCP*, cap. III.

40 Ver S. C. Dodd, "Can the Social Scientist Serve Two Masters ", in *Research Studies for the State College of Washington, 21* (1953), págs. 195-213; A. Bavelas, "Communication Patterns in Task-Oriented Groups", in *Journal of the Acoustical Society of America, 22* (1950), págs. 725-730; A. Bavelas e F. D. Barrett, "An Experimental Approach to Organizational Experimentation", in *Personnel*, abril de 1951; e H. J. Leavitt, "Some Effects of Certain Communication Patterns in Group Performance", in *Journal of Abnormal and Social Psychology, 46* (1951), págs. 38-50.

41 Veja-se uma crítica e análise mais minuciosa das teorias psicossociais cibernéticas no meu livro *Fads and Foibles*, cap. 9. Essa crítica não nega o uso fecundo dos princípios da Cibernética na análise de problemas como o do desenvolvimento, do equilíbrio, da homeóstase, da equifinalidade etc., quando tais princípios são competentemente aplicados, como fêz O. Lange no seu *Calosc i rozwój w swiete cybernetyki* ("O todo e o desenvolvimento à luz da Cibernética"), (Varsóvia, 1962) e vários cientistas soviéticos em seus estudos publicados em *Voprosy Filosofii*.

As sociologias testomaníacas

Em Psicologia e Psiquiatria, a tendência fisicista da época manifestou-se pelo desenvolvimento de uma "psicologia robótica", por técnicas mecânicas e testes de características de personalidade, e por outras correntes de pesquisa que dispensam em grande parte a mente, a mentalidade, a consciência, a vontade, o pensamento e semelhantes entidades metafísicas da velha Psicologia. Nas palavras de A. H. Maslow, a Psicologia da época tem sido em geral uma Psicologia "tecnicocêntrica", "menoscabando a importância, a significação e a vitalidade do problema e da criatividade em geral[42]." Dentro dessa linha diretriz, as ciências psicossociais fisicistas da época "inventaram" centenas de técnicas mecânicas que se supõe serem capazes de testar cientìficamente tôda e qualquer característica de um indivíduo ou grupo. Uma verdadeira pletora de tais testes invadiu essas ciências e legiões de "testadores" lograram vender seus produtos aos seus colegas de pesquisa, educadores, agências governamentais, diretores de emprêsas e chefes de pessoal, bem como ao público em geral. No Oeste, atualmente, quase não há indivíduo que não seja testado desde o berço até a sepultura. Estamos vivendo a era da testocracia. Com os seus testes de inteligência, estabilidade emocional, aptidão, caráter e impulsos inconscientes, os testocratas decidem em grande parte a nossa vocação, ocupação, posição social, promoções ou rebaixamentos de pôsto, normalidade ou anormalidade — em suma, uma porção considerável de nossas vidas. Nos dias que correm, os testocratas dispõem de uma imensa bateria de testes supostamente científicos.

Essa bateria sempre crescente inclui dúzias de testes de inteligência: testes de agressividade, submissão, prudência, conformismo, conscienciosidade, originalidade, falsidade e sugestibilidade; testes de instintos, "reflexos prepotentes" e emoções; testes de estados de ânimo, temperamento, fôrça de vontade e extroversão-introversão; testes de atitudes, interêsses e preferências; testes de aptidões, capacidades e liderança; testes de julgamento e de valôres éticos; testes de normalidade ou anormalidade mental e moral; testes de criminalidade potencial, geral e específica, compatibilidade ou incompa-

---

42 A. H. Maslow, *Motivation and Personality* (Nova York, 1954), pág. 13, e *Toward a Psychology of Being* (Princeton, New Jersey, 1962). Sôbre as correntes dominantes em Psicologia durante os anos recentes, ver G. W. Allport, *The Nature of Personality* (Cambridge, Massachusetts, 1950), págs. 48-75, e *Becoming* (New Haven, Connecticut, 1955), *passim*. Ver também Björn Sjövall, *Höjdpsychologi* (Estocolmo, 1959), e o meu livro *The Ways and Power of Love*.

tibilidade de candidatos ao matrimônio, de lealdade e subversividade, de condições para a liberdade condicional, de mentira; testes de "tipo básico de personalidade"; testes projetivos; testes sociométricos e psicodramáticos; e por aí a fora[43].

Estas Psicologia e Psiquiatria "testocêntricas" são responsáveis, em grande parte, pela invasão da Sociologia pela testomania. O uso de testes tornou-se uma espécie de obrigação preliminar em muitos estudos sociológicos modernos. Uma vasta proporção dessa pesquisa consiste sobretudo num sumário estatístico de diversos testes aplicados às pessoas ou grupos estudados, começando pelos testes de inteligência e terminando pelo de Rorschach, pelo sociométrico ou pelo psicodramático.

Se êsses testes fôssem científicos e se testassem as respectivas características de indivíduos e grupos com a mesma precisão com que o termômetro, por exemplo, testa a temperatura do corpo ou o barômetro testa a pressão atmosférica, não haveria como dar uma acolhida menos calorosa a tais testes e pesquisas. Infelizmente, a situação real é bem diversa. Quase todos êsses numerosos testes estão muito longe de ser adequados, fidedignos ou científicos. Dêles se pode dizer o que um dos pioneiros dos testes de inteligência, E. L. Thorndike, disse dos testes mentais: "O que é exatamente o que êles medem, não se sabe; até que ponto estamos justificados em adicionar, subtrair, multiplicar, dividir e computar razões matemáticas com as medidas obtidas, não se sabe; o que significam exatamente as medidas obtidas com respeito à inteligência, não se sabe[44]." Quando os testes são testados no tocante à sua adequação para testar, os resultados mostram com freqüência, ou que êles não testam em absoluto aquilo que passam por testar, ou que testam uma determinada característica de maneira insegura e por vêzes enganadora, ou que fornecem "quocientes", "índices" e "contagens" tão enigmáticos quanto certos oráculos da Pítia de Delfos ou os augúrios das fôlhas de chá. Até os mais cuidadosamente aplicados testes de inteligência — como os que foram usados por L. M. Terman e seus associados no clássico exemplo de seleção de 1.070 gênios potenciais (com coeficientes de inteligência que iam de 135 a 200) entre cêrca de 250.000 crianças californianas — não parecem ter selecionado tais gênios potenciais muito melhor do que o teria feito uma seleção a êsmo. Ao

43 Ver a discusão, análise e crítica pormenorizada dêsses testes em *Fads and Foibles*, caps. IV, V e VI, onde também será encontrada a bibliografia referente a tais problemas.

44 E. L. Thorndike, *The Measurement of Intelligence* (Nova York, 1927), pág. 1.

estudarem o que havia sucedido aos seus 1.070 "gênios potenciais", vinte e cinco anos após a seleção, os resultados líquidos dêsse estudo de verificação foram mais ou menos os mesmos que teria dado uma seleção cega, sem a bateria de testes administrados pelo grupo Terman de pesquisadores[45].

Quando uma equipe de competentes psicólogos, psiquiatras e cientistas sociais testou a fundo as aptidões e a inteligência de 5.391 recrutas para o Departamento de Serviços Estratégicos e, um ano após a nomeação dos testados nas posições ultramarinas para as quais, de acôrdo com os testes, eram eminentemente aptos, procuraram verificar como os testados desempenhavam as suas funções, os resultados foram decepcionantes: "Nenhuma de nossas computações estatísticas demonstra que o nossos sistema de avaliação tivesse grande valor." Os coeficientes de correlação entre as avaliações de aptidão para os empregos (mediante a bateria de testes) e a aptidão real mostrada pelos testados foi de 0,08 a 0,37, colocando-se a maioria dêles entre 0,1 e 0,2[46].

Ainda menos fidedignos ou menos eficientes são outros testes mecânicos de personalidade: ascendência-submissão, prudência, complacência, perseverança, interêsses dominantes, emocionalismo, fôrça de vontade, originalidade, iniciativa etc[47].

O mesmo se pode dizer dos testes projetivos de áreas ocultas e inconscientes da personalidade: impulsos, complexos, repressões, tipos básicos de personalidade, e assim por diante. O teste de apercepção temática, o teste de associação vocabular, o teste Rorschach, o teste de interpretação de sonhos, o teste P-F de Rosenzweig, o teste de completação de histórias, os que consistem na interpretação de peças teatrais, desenhos e pinturas, o teste dos bonecos, são exemplos dessas técnicas projetivas que, a acreditar nos seus adeptos, nos franqueiam as escuras cavernas do inconsciente inacessível aos testes não projetivos. Submetidos a um exame crítico, os testes projetivos mostram-se

---

45 Ver L. M. Terman e M. H. Oden, *Genetic Studies of Genius* (5 vols.; Stanford); Terman e outros, *Mental and Physical Traits of a Thousand Gifted Children*, vol. I, 1925; C. M. Cox, *The Early Mental Traits of Three Hundred Geniuses*, vol. II (1926); B. S. Burks, D. W. Jensen e L. M. Terman, *The Promise of Youth: Follow-up Studies of a Thousand Gifted Children*, vol. III (1930). Ver a análise e documentação das conclusões acima em *Fads and Foibles*, cap. V.

46 Ver *Assessment of Men: Selection of Personnel for the Office of Strategic Services by the OSS Assessment Staff* (Nova York, 1948), págs. 5-8, 392, 423, 425. Mais pormenores serão encontrados em *Fads and Foibles*, cap. V. Ver também A. W. Heim, *The Appraisal of Intelligence* (Londres, 1954) e J. W. Getzels e P. W. Jackson, *Creativity and Intelligence* (Nova York, 1962).

47 Ver detalhes em *Fads and Foibles*, cap. 6.

cheios de buracos. Baseiam-se em teorias não comprovadas e em pressuposições duvidosas. A natureza dos testes é, em grande parte, indeterminada. As interpretações de seus resultados são perfeitamente arbitrárias. Sua validez não está bem demonstrada. Quando lhes testamos a eficiência testadora, mostram-se incapazes de registrar sequer os mais fortes impulsos biológicos e "inconscientes". Por exemplo, uma bateria inteira dêsses testes projetivos mal conseguiu registrar a forte e persistente ânsia por alimentos em trinta e seis "pacifistas conscientes" mantidos a meia-ração durante seis meses, período êsse em que perderam cêrca de um quarto de seu pêso inicial[48].

As razões da falibilidade de todos os testes mecânicos são evidentes. A primeira dessas razões foi mencionada há muito por Montagne: "Certes c'est un subject merveilleusement vain, divers et ondoyant, que l'homme: il est malasyé d'y fonder jugement constant et uniforme[49]." A natureza altamente complexa, criadora e plástica do homem é o principal obstáculo à validez dos testes psicossociais em geral e dos mecânicos em particular. À natureza do homem se deve muita apreciação errônea de indivíduos geniais por observadores, examinadores e mestres idôneos que os conheciam bem. A capacidade criadora de homens de gênio como Sto. Inácio de Loyola, S. Tomás de Aquino, Vico, Newton, Hegel, Pushkin, Tolstoi, Beethoven, Bach, Verdi e outros foi avaliada por alguns "experts" seus coevos num nível bastante baixo. E, vice-versa, muitos "sabichões" que não criaram nada de importante foram considerados gênios em seus dias.

A segunda razão principal da falibilidade dos modernos testes de personalidade e de grupos é o caráter perfeitamente artificial e superficial da imensa maioria dêsses testes. A quase totalidade dêles consiste em operações e respostas escritas ou orais dos testados em face de questionários escritos ou entrevistas e interrogatórios orais. Só de raro em raro testam a "performance" real de um candidato a músico, por exemplo, o projeto e a construção de um nôvo instrumento por um futuro inventor, a composição de um poema por um escritor em embrião, e assim por diante. O grosso dêsses testes, na maioria criados *ad hoc*, são de curta duração e concebidos arbitràriamente pelos testa-

---

48 Ver J. Brozek, H. Guetzkow, M. D. Baldwin e R. Cranston, "A Quantitative Study of Perception and Association in Experimental Semi-Starvation", in *Journal of Personality, 19* (1951), 245-264; e G. W. Allport, "The Trend in Motivational Theory", in *American Journal of Orthopsychiatry, 23* (1953). Em *Fads and Foibles*, cap. VI, é feita uma ampla crítica das técnicas projetivas.

49 *Essais de Montaigne*, ed. Garnier (Paris, 1922), vol. I, pág. 3. (Citado no original pelo trad.).

dores, que presumem que os testados sejam capazes de responder instantâneamente às perguntas, esquecendo as diferenças entre os indivíduos, o seu estado mental (disposição de ânimo, indisposições, bloqueios etc.) no momento da testagem, favorecendo as testagens rápidas e desfavorecendo as lentas. Muitas vêzes as perguntas são vagas; amiúde indagam sôbre preferências, aspirações e reações hipotéticas a situações imaginárias em lugar de conhecimentos fatuais. Grande parte das perguntas não requerem o exercício de pensamento lógico, originalidade ou verdadeira habilidade, mas apenas conhecimentos memorizados. Por tais razões, as respostas a êsse tipo de perguntas mal revelam as diferenças entre pessoas competentes e incompetentes, hábeis e inábeis, originais e rotineiras, talentosas e medíocres. As perguntas de sondagem nos campos psicossocial, ético, político, econômico, filosófico e artístico produzem com freqüência resultados pouco fidedignos, devido às numerosas teorias, atitudes, generalizações e valôres diferentes a que estão expostos tanto os testadores como os testados. Os primeiros são demasiado humanos, e por isso se inclinam a aprovar as respostas e valôres que concordam com o seu "credo denominacional". Essa subjetividade contribui com sua parte de erros para os resultados dos testes.

A inadequação dos testes é consideràvelmente magnificada pela subseqüente interpretação e quantificação dos resultados. Em contraste com as indicações precisas e diretas sôbre a temperatura do corpo pelo termômetro e sôbre a presão atmosférica pelo barômetro, indicações que não requerem nenhuma interpretação indireta, os resultados dos testes psicológicos, considerados em si mesmos, não são diretos, nem claros, nem significativos como diagnóstico. Só adquirem significado quando são "interpretados" pelo testador; e sucede que as "interpretações" são em geral muito diferentes da natureza empírica dos resultados como tais. Empìricamente, os resultados de um teste de associação verbal não passam de um certo número de palavras diversas, enunciadas pelo testado em resposta às palavras do testador. Percepcionalmente, os resultados do teste de Rorschach não são mais do que um montão de imagens diversas, evocadas no testado por uma mancha de tinta num cartão. Nem as palavras nem as imagens têm, de per si, qualquer significação diagnóstica ou outra. Só adquirem tal significado através da interpretação do testador. Quer êle queira, quer não, *deve sobrepor a sua interpretação às respostas do testado.* E essas interpretações sobrepostas diferem grandemente da natureza empírica ou percepcional dos resultados dos testes. Um paciente descreve corretamente ao seu psicanalista o sonho que teve na noite anterior. Conta que no sonho escalava uma montanha e, quando esta-

va bem próximo do pico, de repente escorregou e começou a cair; que a queda lhe causou um mêdo mortal, e que nesse estado de trepidação acordou. Tal é o conteúdo empírico do sonho. Por si mesmo, não possui nenhum significado diagnóstico ou outro qualquer. Para adquirir tal significado, tem de ser interpretado pelo psicanalista. Será o sonho parte do síndrome de certos processos inconscientes? Em caso afirmativo, manifesta êle o complexo de Édipo, mêdo de castração, um desejo reprimido ou alguma outra coisa? Qualquer que seja a interpretação, seu caráter diagnóstico é muito diferente do conteúdo e do caráter do sonho em si.

Essas interpretações abrem alas a tôda sorte de conclusões arbitrárias, fantasiosas e subjetivas sôbre os testes e os seus resultados. A própria pressuposição de que um sonho faça parte de um síndrome dêste ou daquele processo inconsciente já é arbitrária. Que um *dado* sonho seja parte do síndrome de um *certo* complexo ou de um *determinado* desejo reprimido é também uma conjetura arbitrária, destituída de qualquer valor científico de prova.

Quando submetidas a um estudo cuidadoso, descobre-se que a maioria dessas interpretações se baseiam, não numa provada conexão causal entre os resultados dos testes e a interpretação específica, mas principalmente na crença dogmática nos resultados como prognósticos de certas entidades e fôrças — inconscientes ou conscientes: desejos reprimidos, impulsos instintivos, vários complexos, "inteligência nativa", "reflexos prepotentes" ou interêsses dominantes de um certo tipo, e assim por diante. Isto é confirmado por freqüêntes discrepâncias nas interpretações dos mesmos resultados por intérpretes diferentes. Em resumo: as interpretações introduzem uma grande proporção de elementos não científicos nos resultados dos testes, contribuindo assim enormemente para a sua invalidade.

O que vem desvirtuar ainda mais os resultados dos testes é a sua quantificação. Os nossos testadores, obcecados pela quantomania, medem infatigàvelmente os dados dos seus testes e os apresentam numa forma "exata e objetiva" de contagens numéricas, índices e tábuas estatísticas brilhantemente enfeitados com aparatosas fórmulas matemáticas e outros simulacros de uma investigação quantitativa precisa. Uma legião de investigadores psicossociais acreditam sinceramente que essas contagens, índices, coleções de cifras, coeficientes de correlação, erros prováveis, desvios-padrão, coeficientes de certeza etc., de aspecto tão imponente, oferecem "diamantes de conhecimento válido" objetivamente estudados e medidos com exatidão. Na realidade, a imensa maioria dêsses "diamantes" são pressuposições arbitrárias, subjetivas e muitas vêzes fantásticas dos testadores, envergando

um guarda-roupa quantitativo e usando uma maquilagem matemática.

O grosso dos dados fornecidos pelos testes é qualitativo e, até o presente, intraduzível em unidades quantitativas. Êsses dados carecem de pontos quantitativos objetivamente determinados. Nem mostram quantos pontos de contagem contém cada resposta a um teste, nem que resposta encerra um número maior de pontos de contagem. Por esta simples razão, os pontos de cada resposta não podem ser contados, somados, subtraídos, divididos, multiplicados ou submetidos a qualquer outra operação matemática.

Significa isto que essas unidades quantitativas ou pontos de contagem, com tôdas as manipulações quantitativas subseqüentes, são, em grande parte, criações arbitrárias dos quantificadores. Êstes arbitràriamente decidem quantos pontos de contagem darão a cada uma das numerosas respostas aos testes — isto é, quais as respostas que receberão 10, 5 ou 99 pontos. Sua contagem não seria menos arbitrária se resolvessem dar o mesmo número de pontos a tôdas as respostas. Se, ao invés de marcar pontos, os testadores resolverem distribuir as respostas em classes graduais numeradas, tal decisão será também arbitrária. O mesmo se aplica à inclusão de cada resposta numa dessas classes. Se, ao invés de um testador, a marcação de pontos, pesos, unidades ou classes fôr feita por cinco "peritos" (e êsse subterfúgio é usado com freqüência), a quantificação de 5 ou 500 pseudoperitos permanece ainda arbitrária, já que nenhum dêles tem qualquer base objetiva para a sua distribuição numerológica de pontos, pesos ou classes.

De momento, a totalidade das considerações feitas a respeito da duvidosa validade dos testes psicossociais artificiais e sôbre as demais condições que lhes compometem a adequação basta para justificar uma atitude profundamente cética em relação à natureza científica dêsses testes. Tudo bem pesado, êles são mais ou menos tão científicos quanto uma adivinhação por fôlhas de chá ou bôrra de café[50].

Como a quase totalidade da pesquisa psicológica e sociológica moderna consiste em construir e usar tôda sorte de testes artificiais, com uma subseqüente quantificação e interpretação em grande parte arbitrária dos resultados dos testes, tal investigação pouco pode contribuir para a nossa compreensão dos fenômenos sócio-culturais e psicológicos. A despeito da enorme quantidade de trabalho e fundos inves-

---

50 Veja-se uma crítica detalhada dos testes modernos em *Fads and Foibles*. caps. V, VI e VII.

tidos nessa pesquisa "testomaníaca", o conhecimento dos fenômenos psicossociais que daí resulta é desproporcionalmente minguado. Não nos revelou nenhuma nova uniformidade importante, nenhuma relação causal ou probabilística válida, nem nos deu uma compreensão mais profunda dêsses fenômenos. Em geral, tem se ocupado em construir muitos testes-miragens e em investigar quantitativamente as relações entre muitas variáveis fantasmagóricas dessas miragens. A Sociologia testomaníaca, vivendo e atuando nesse mundo de miragens artificiais, perdeu em grande parte a genuína realidade psicossocial, cometendo inevitàvelmente muitos erros, e agora anda perdida na selva dos seus numerosos testes e dos respectivos índices, contagens, coeficientes e interpretações arbitrárias. Sem dúvida, o vasto capital de trabalho e fundos dispendido pela ciência psicossocial testomaníaca tem rendido alguns modestos dividendos de conhecimento real, se bem que versando em grande parte sôbre fatos insignificantes. Mas o grosso do capital foi improfìcuamente desbaratado nessa caça de testes mecânicos para sêres humanos não mecânicos, suas propriedades, suas sociedades e suas realizações culturais criadoras.

Sociologias operacionais e supostamente experimentais

Operacionalismo

A seguinte manifestação dessa tendência fisicista nas modernas ciências psicossociais consiste na rápida difusão dos estudos e métodos operacionais e/ou experimentais. Embora o método experimental fôsse largamente usado na Física pré- e pós-newtoniana, P. W. Bridgman lhe deu um nôvo nome, "operacionalismo", tentando fazer dêle o único método científico para as ciências físicas e outras[51].

> O significado essencial do operacionalismo na Física é que os conceitos físicos devem ser definidos em têrmos de operações físicas reais. Dêste ponto de vista, um conceito não tem significado a menos que represente uma operação capaz de ser realizada num laboratório. Assim, o têrmo "pressão de gás" nada significa enquanto não fôr indicada uma operação que sirva para medir essa pressão (com a descrição da aparelhagem, como tubulações

---

51 Ver P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics* (Nova York, 1927); *The Nature of Physical Theory* (Nova York, 1936); e "Some General Principles of Operational Analysis", in *Psychological Review, 52* (1945).

de vidro e borracha, mercúrio, e as operações com vistas em obter uma leitura de ponteiro chamada pressão do gás[52]).

Assim proclamado por Bridgman e outros, o operacionalismo atraiu para o seu redil uma legião de sociólogos e psicólogos. O método e as definições operacionais tornaram-se uma espécie de dever sociológico e psicológico para o investigador científico nesses campos. Os têrmos operacionais converteram-se em fórmulas mágicas a que são atribuídas a infalibilidade, a precisão, a objetividade e outras virtudes[53].

Quando, no entanto, se submete a um estudo cuidadoso o método operacional (experimental), constata-se que o seu papel, mesmo nas ciências físicas, tem sido muito mais modesto do que pretendem os operacionalistas, ao passo que em Sociologia e Psicologia as táticas operacionais são, de modo geral, pseudo-operacionais e em grande parte, não científicas, pouco tendo em comum com o verdadeiro método operacional das ciências naturais. Nestas, o método operacional ou experimental tem se mostrado muito produtivo dentro de certos limites, quando age em cooperação com os métodos lógico-matemáticos (teóricos) e intuitivos. Não se pode afirmar, todavia, que tôdas ou mesmo quase tôdas as descobertas científicas se devam exclusivamente a êle. A maioria dessas descobertas nasceram da intuição, desenvolveram-se pelo pensamento lógico-matemático e, na fase final, foram testadas e verificadas mediante um processo experimental. Sem a luz da intuição e o raciocínio lógico-matemático, o método operacional (experimental) de abordagem dificilmente teria descoberto qualquer das generalizações e fórmulas básicas de uniformidade nessas ciências. A tentativa de Bridgman no sentido de elevá-lo à posição de único método científico foi rejeitada pela maioria dos cientistas naturais e, em sua última obra, o próprio Bridgman parece ter renunciado às suas pretensões excessivas[54].

---

52 R. B. Lindsay, "A Critique of Operationalism in Physics", in *Philosophy of Science, 4* (1937), pág. 456.

53 Ver E. G. Boring, "The Use of Operational Definitions in Science", in *Psychological Review, 52* (1952). Sôbre o rápido crescimento do operacionalismo em Psicologia, ver G. Allport, *The Nature of Personality*, págs. 57-58.

54 Ver Lindsay, "A Critique of Operationalism in Physics", e Allport, *The Nature of Personality*. Ver também H. Margenau, *The Nature of Physical Reality* (Nova York, 1950), e a sua "Physical vs. Historical Reality", in *Philosophy of Science, 19* (1952), 203. Sôbre os métodos intuitivo e lógico-matemático, cf. o meu livro *The Ways and Power of Love*, cap. VI; M. Bunge, *Instuition and Science* (Nova York, 1962); R. Ulich, *Man and Reality* (New Haven, 1948); F. S. C. Northrop, *The Meeting of East and West* (Nova York, 1946); E. W. Sinnott, *Two Ways to*

Muitas descobertas experimentais (operacionais), como o efeito de Compton, o valor da carga do elétron etc., são contraditórias e discutíveis. As contradições só foram afastadas graças ao uso de deduções lógicas e inferências matemáticas não operacionais (teóricas). Um experimento realizado no exclusivo interêsse do experimento, e não para testar uma hipótese não operacional prèviamente concebida, é irrelevante e vazio de sentido. Acresce que todo experimento operacional se dirige sempre a um setor estreito da experiência e da realidade. Como tal, não fornece senão resultados fragmentários, significativos do ponto de vista da operação realizada, mas irrelevantes para os resultados obtidos mediante *operações diferentes* e contraditório a êles. Haveria tantos resultados e conceitos diferentes quantas fôssem as diferentes operações realizadas no estudo de um dado problema. Nenhuma dessas operações pode dar uma fórmula, conceito ou uniformidade geral válida para diferentes manipulações operacionais. Por exemplo, o conceito da pressão de gás medida pelo tubo ordinário em U difere do conceito dessa pressão quando medida pela escala de ionização; a "inteligência" e o respectivo quociente serão diferentes quando se usarem diferentes operações para testá-los. Quando muito, o método operacional pode oferecer migalhas diferentes de conhecimento, se bem que muitas vêzes contraditórias. Isto explica por que quase tôdas as descobertas, generalizações, fórmulas e conceitos básicos das ciências naturais só foram alcançados pelo uso combinado de métodos intuitivos, lógico-matemáticos e experimentais. Nessas descobertas, o método experimental não tem representado, por via de regra, o primeiro mas sim o último passo na testagem de uma teoria concebida intuitivamente e desenvolvida pelo pensamento lógico-matemático.

Se tais são as limitações do método experimental-operacional nas ciências naturais, ainda maiores são elas nas ciências psicossociais. Na pesquisa sociológica, o verdadeiro método operacional jamais foi realmente usado. Sob o nome de operacionalismo, os seus entusiastas têm usado processos que quase nada têm em comum com o verdadeiro método operacional. Por exemplo, C. Kirkpatrick define operacionalmente o "ajustamento conjugal" como "aquela

---

Truth (Nova York, 1953); P. W. Bridgman, "The Task Before Us", in *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, 83*, n.º 3; e "The Present State of Operationalism", in P. G. Frank (coord.), *The Validation of Scientific Theories* (Nova York, 1961), bem como G. Bergmann, "Sense and Nonsense in Operationalism"; P. H. Prabhu, "The State of Psychology as a Science Today", in *Fiftieth Indian Science Congress* (Calcutá, 1963); e V. A. Asmus, *Problema intuitsii v filosofii i matematike* (Moscou, 1963).

qualidade, no matrimônio, que leva um amigo íntimo a classificar o casal como desajustado. O ajustamento conjugal foi grosseiramente definido de modo semelhante[55]." Outros investigadores operacionais da felicidade no casamento, como E. W. Burgess, L. S. Cottrell, H. J. Lock e L. M. Terman[56], fazem um montão de perguntas aos casais, pesam, contam e tabulam arbitràriamente as respostas não controladas dêstes, apresentando por fim os resultados sob a forma de numerosas tábuas estatísticas, como exemplo de estudo operacional da felicidade no casamento. Anàlogamente, ao invés de dar uma análise da diferenciação e estratificação intra- e intergrupal de 75 grupos ocupacionais tal como existem e funcionam na população dinamarquesa, K. Svalastoga apresenta simplesmente as *opiniões* tabuladas de 2.422 indivíduos do sexo masculino e 606 do feminino, a quem se pediu que classificassem essas 75 ocupações de acôrdo com a sua "aceitabilidade" em 5 e 9 níveis hierárquicos, "do mais alto ao mais baixo[57]". A maioria dos outros operacionalistas psicossociais coletam opiniões não testadas — por meio de questionários e entrevistas — depois classificam êsses "depoimentos de oitiva" (não admitidos como prova em tribunal algum, e muito menos em ciência) e nos apresentam uma legião de cifras, índices e coeficientes como estudo científico operacional.

Quem assimilou o ABC do verdadeiro método experimental ou operacional sabe que êsses processos não têm nenhuma relação com a realidade. Um físico não mede a pressão barométrica solicitando a opinião de duas ou mais pessoas. Ao invés disso, sem pedir a opinião de ninguém, usa um barômetro para obter uma leitura mais ou menos precisa da pressão atmosférica. Da mesma forma, o médico que deseja saber a temperatura do seu paciente não obtém a resposta consultando os seus amigos ou o próprio paciente. Usa um termômetro, que lhe dará a resposta desejada.

E anàlogamente, os físicos, químicos e biólogos não resolvem os seus problemas indagando de várias pessoas qual é, na sua opinião, a estrutura do átomo, a composição de um dado composto químico ou a natureza e as funções dos cromossomos. Ao invés disso, formulam um postulado intuitivo, tiram dêle deduções e infe-

---

55 Kirkpatrick, "A Methodological Analysis of Feminism", in *AJS,* XLIV (1939), 332.

56 Ver E. W. Burgess a L. S. Cottrell Jr., *Predicting Sucess or Failure in Marriage* (Nova York, 1939); E. W. Burgess e H. J. Lock, *The Family* (Nova York, 1945), pág. 458 e segs.; e L. M. Terman, *Psychological Factors in Marital Happiness* (Nova York, 1938).

57 K. Svalastoga, *Prestige, Class, and Mobility* (Toronto, 1959).

rências por meio da análise lógico-matemática, e por fim testam experimentalmente essas inferências, sem coligir depoimentos de oitiva de ninguém. Substituir o método científico pela coleta de opiniões não testadas — mediante questionários ou entrevistas — é desvirtuar completamente o método experimental-operacional da ciência.

Outra variante do método operacional, usada por especialistas psicossociais, representa uma já conhecida transcrição de conceitos, definições e fórmulas das ciências físicas. O quadro conceptual das ciências físicas foi construído para o estudo dos fenômenos físicos e tem um significado definido, precisão e mensurabilidade. Aplicado aos fenômenos psicossociais, êsse quadro perde todo sentido e utilidade. O "sistema de conceitos operacionalmente definidos para a Sociologia", de S. C. Dodd, serve como exemplo dessas "transcrições operacionais" vazias de sentido[58]. Dodd introduz os conceitos de "tempo, espaço, população" e "tôdas as características das pessoas e do seu ambiente" como conceitos básicos do seu sistema operacional de Sociologia. Com a ajuda dêsses conceitos e de seus símbolos, *T*, *S*, *P*, etc., revela-nos que "todos os dados estáticos ou intemporais podem ser representados por um expoente zero sôbre o componente de tempo: $T^0 = 1$... A aceleração é definida dividindo-se a velocidade pelo tempo total. Sua fórmula é $1/T^2$ ou T^{-1}... Uma fôrça societal pode ser definida como uma aceleração da mudança numa dada população e medida... como o produto da aceleração e da população acelerada". Sua fórmula é $F = T^{-2} IP$. E por aí a fora. A respeito de tôdas essas transcrições pode-se dizer que nenhum dos referidos conceitos foi obtido por Dodd mediante um processo operacional seu, e que tampouco o autor dá qualquer definição dêles: vai buscá-los, simplesmente, na Física. Em segundo lugar, como Dodd não oferece nenhuma unidade real para a mensuração da fôrça social, da mudança societal ou da aceleração, as suas definições são ôcas e inoperantes. Também carentes de qualquer sentido são declarações suas como esta: "Uma fôrça societal... pode ser medida... como o produto da aceleração e da população acelerada", e da mesma forma os símbolos "taquigráficos" como $F = T^{-2} IP$. Em terceiro lugar, quase não há estudo empírico de fenômenos psicossociais, à moda antiga, que não use os conceitos de tempo, espaço, população, ambiente e os demais conceitos de Dodd. Por que êle nos vem apresentar êsses conhecidíssimos conceitos como coisas novas e "operacionais" é, portanto, um mistério.

58 S. C. Dodd, "A System of Operationally Defined Concepts for Sociology", in *ASR, 4* (1939).

Em resumo, tôda a operação transcritiva de Dodd não tem a menor relação com o verdadeiro método experimental ou operacional. Não passa de uma paródia imitativa dêste.

O mesmo se pode dizer de muitos outros estudos "operacionais", inclusive aquêles que identificam os têrmos operacional e operacionalismo com quantitativo e mensuração[59]. Se aceitarmos essa identificação, com todos os seus diferentes significados, torna-se uma espécie de moeda cujo valor real é desconhecido.

Esta conclusão é empìricamente confirmada pelo estudo de H. Hart, "Como Definir Operacionalmente o Têrmo 'Operação'[60]?" Mostra Hart que em cêrca de 140 ensaios sôbre o operacionalismo, o têrmo básico "operação" recebe vários significados diferentes; permanece indefinido e destituído de qualquer precisão. Seus líderes parecem ter "compreendido uns aos outros" apenas durante "uma pequena fração de tempo" e mal terem "alcançado conceitos operacionais e mantido, nos pontos cruciais, a sua nitidez e coerência[61]."

Nas ciências psicossociais, o método operacional não tem sido usado como um genuíno método experimental. A grande variedade dos seus usos constitui um desvirtuamento dêsse método e revela, de um modo geral, a sua remota relação com qualquer método científico. Não admira, pois, que tenha sido extraordinàriamente infecundo em resultados cognitivos.

O método pseudo-experimental

Uma vez que o verdadeiro método operacional é o método experimental — altamente produtivo dentro de seus limites — e como quase todos os estudos "operacionais" nas ciências psicossociais têm sido pseudo-operacionais, surge a questão: até que ponto o método experimental é realmente usado na pesquisa sociológica? Se dermos crédito às asserções dos livros de texto e dos ensaios de pesquisa, o método experimental está em pleno florescimento na moderna Sociologia. Se, porém, tivermos em mente os pontos essenciais dêsse método, compreenderemos que quase todos os estudos supostamente experimentais em Sociologia são, na realidade, pseudo-experimentais.

---

59 Veja-se a minha crítica dêstes estudos em *Fads and Foibles,* cap. III.

60 *ASR, 18* (1953), págs. 612-617.

61 As mesmas observações são aplicáveis à tentativa de A. Rapoport para definir o operacionalismo, as definições operacionais e a filosofia operacional. Ao invés de dar conceitos claros disso tudo, êle apresenta uma larga variedade de noções sôbre o operacionalismo, não só diferentes como, por vêzes, até contraditórias. Ver a sua *Operational Philosophy* (Nova York, 1953).

Quase nenhum dêsses estudos "experimentais" se conforma aos cânones da inferência indutiva dentro das regras de concordância, diferença, variação concomitante, resíduo etc.[62]

Se, como diz F. S. Chapin, "a regra fundamental do método experimental é variar apenas uma condição de cada vez e manter rìgidamente constantes tôdas as demais condições", nenhum dos experimentos analisados nas obras de Chapin e Greenwood que acabamos de mencionar é um experimento real. Do mesmo modo, exceção feita dos experimentos puramente psicológicos, a maioria dos estudos experimentais de fenômenos estritamente psicológicos são espúrios no que diz respeito ao seu caráter experimental.

O procedimento "experimental" mais comum na pesquisa psicológica consiste em confrontar os grupos, pessoas ou situações experimentais com os seus correspondentes contrôles, ou em observar o mesmo grupo ou pessoa antes e depois de expô-los às condições ou agentes com que se faz o experimento. Os experimentadores parecem acreditar que, mediante tais confrontos, fazem com que tôdas as outras condições permaneçam constantes e variam apenas a condição com a qual estão experimentando. Se bem que haja diversas espécies de confronto, não me lembro de ter encontrado, neste tipo de estudos, algum em que o confronto se aproximasse das verdadeiras condições experimentais. Em quase todos êsses estudos há dúzias e até centenas de variáveis que nem são constantes nem tampouco são controladas, ou sequer consideradas. Mesmo aquêles aspectos em que se faz o confronto das pessoas ou grupos experimentados com os contrôles — por exemplo, a idade, o sexo, a religião, a afiliação política ou a educação — tais aspectos colocados em confronto não são, na realidade, idênticos, e sim variáveis muito diferentes entre si.

As pessoas do sexo masculino ou feminino, da mesma idade e raça, revelam tôdas as variações imagináveis de beleza, inteligência, tipo somático, caráter, gostos etc. O catolicismo romano de um convertido chinês recente, o de Jacques Maritain, o de Dorothy Day e o do Cardeal Spellman são bem diferentes entre si. O Partido Republi-

---

62 Veja-se, a respeito dêste cânone, J. S. Mill, *A System of Logic* (Londres 1843), Livro 3 e *passim;* J. Venn, *The Principles of Empirical and Inductive Logic* (Londres, 1889); F. Znaniecki, *The Method of Sociology* (Nova York, 1934); P. H. Furfey, *The Scope and Method of Sociology* (Nova York, 1953); R. Carnap, "Inductive Logic and Science", in *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, 80* (1953), págs. 189-197; F. S. Chapin, *Experimental Designs in Sociological Research* (Nova York, 1937); E. Greenwood, *Experimental Sociology* (Nova York, 1945); e G. e L. B. Murphy, *Experimental Social Psychology* (Nova York, 1931, e edições posteriores).

cano do Senador Barry Goldwater difere muito do Partido Republicano do Prefeito de Nova York, John Lindsay. E assim por diante. Por essas razões óbvias, o "confronto" em tais estudos não é na realidade um confronto de características idênticas, mas uma comparação de características diferentes que são *admitidas* como idênticas. Daí resulta que tais estudos de confronto comparam dois fenômenos diferentes entre si, não apenas nos aspectos não confrontados como até naqueles que são submetidos a confronto. Eis aí por que, se o pesquisador encontra alguma diferença entre o grupo que está sendo testado e o chamado grupo de contrôle, falta-lhe qualquer base sólida para atribuir essa diferença à sua variável experimental[63]. Se assim mesmo o faz, é como um detetive negligente que arbitràriamente escolhe um fulano entre centenas de suspeitos possíveis, sem sequer possuir provas circunstanciais que justifiquem tal escolha. Está claro que semelhante procedimento não tem nenhuma relação com o verdadeiro método experimental.

O mesmo se pode dizer de quase todos os demais processos incluídos sob o têrmo "experimental" em Sociologia e Psicologia. Por ora, o que êles representam são sobretudo medíocres imitações do verdadeiro método experimental[64].

A natureza pseudo-experimental dêsses estudos é em grande parte responsável pela relativa pobreza dos resultados que produzem, assim como pela natureza contraditória dêsses resultados[65].

---

63 Estudos "experimentais" recentes de S. Schachter, L. Festinger, L. Killian, e L. Coch, assim como de C. I. Hovland, A. A. Lumadaine e F. D. Sheffield, servem como exemplos dessa espécie de pesquisa pseudo-experimental. Ver Cartwright e Zander (coords.), *Group Dynamics* (Evanston, Illinois, 1953; ed. rev., 1960), e C. I. Hovland e outros, *Experiments on Mass Communication* (Princeton, 1950). Outros exemplos são dados em M. W. Riley, *Sociological Research* (Nova York, 1963), págs. 570-612, e em G. C. Homans, *Social Behavior* (Nova York, 1961). Quase todos êsses estudos supostamente experimentais não têm mais do que uma semelhança muito remota com as genuínas pesquisas experimentais.

64 Veja-se um desenvolvimento desta crítica no meu livro *Fads and Foibles*, cap. IX; N. e A. Chapanis, "Cognitive Dissonance", in *Psychological Bulletin, 61* (1964), 1-22; S. E. Asch, "Review of L. Festinger's *A Theory of Cognitive Dissonance,* in *Contemporary Psychology* (1958), 194-195; e H. L. Zetterberg, *On Theory and Verification in Sociology* (Totowa, New Jersey, 1965).

65 Comparem-se, por exemplo, os resultados obtidos por mim em estudos da relação entre amizade e distância social, descritos em *The Ways and Power of Love,* pág. 21 e segs.; por J. B. Maller, na sua obra *Cooperation and Competition* (Nova York, 1929); por B. A. Wright em suas teses inéditas "Selfishness, Guilt Feeling, and Social Distance", e "Fairness and Generosity" (Universidade de Iowa, 1940 e 1942); e por M. Deutsch, "The Effect of Cooperation and Com-

Devemos, sem a menor dúvida, cultivar um verdadeiro método experimental onde quer que seja possível aplicá-lo; quanto mais fôr usado nas ciências psicossociais, melhor será. Mas convém evitar o uso das imitações pseudo-experimentais. Essas não podem contribuir para um verdadeiro conhecimento dos fenômenos psicossociais. Tudo que fazem é deturpar os estudos experimentais e a própria ciência psicossocial.

Sociologias atomistas e de pequenos grupos

A caça aos átomos sociais

As recentes sociologias "atomistas" e "de pequenos grupos" também são, em grande medida, uma manifestação retardada da tendência fisicista que prevalece nas ciências psicossociais. Já que a Física anterior ao século XX falava de átomos como as mais simples unidades dos fenômenos físicos, os sociólogos fisicistas precisavam encontrar o equivalente psicossocial dos átomos. A principal regra metodológica das ciências biofísicas do século XIX consistia em avançar do estudo dos átomos ou organismos mais simples para fenômenos físicos e biológicos cada vez mais complexos; assim, os adeptos da "Sociologia ou Psicologia naturalista" tiveram de imitar essa regra admitindo que os "pequenos grupos" eram os corpos sociais mais simples e, como tais, deviam ser o ponto de partida de um estudo das organizações sociais vastas e complexas. Daí a preocupação contemporânea com os "átomos sociais" e "pequenos grupos".

De várias teorias recentes sôbre átomos sociais, a de J. L. Moreno é talvez a melhor:

> O átomo social é o núcleo formado de todos os indivíduos com os quais uma pessoa se acha emocionalmente relacionada, ou que se relacionam simultâneamente com ela (relação emocional significa atração ou repulsão). É o menor núcleo de um padrão interpessoal dotado de tom emocional no universo social... Os átomos sociais são centros de atração ou repulsão. É o átomo social que

---

petition upon Group Processes", in Cartwright e Zander, *Group Dynamics* (edição de 1953). A despeito de minha simpatia pelo verdadeiro método experimental e pelas denodadas tentativas de usá-lo em Sociologia, uma quantidade imensa de chamados estudos experimentais nesta ciência não são genuìnamente experimentais.

constitui a mais pequena unidade social, e não o indivíduo... Um átomo social é simplesmente um indivíduo e as pessoas com quem êle se relaciona emocionalmente na ocasião[66].

A rêde de relações emocionais entre um recém-nascido e seus pais e irmãos é, de acôrdo com Moreno, o primeiro átomo social de um indivíduo. "O volume do átomo social expande-se constantemente à medida que crescemos... Êsses átomos sociais mudam de tempos a tempos quanto aos membros que os compõem[67]."

São numerosas as imperfeições dêste conceito de átomo social. Em primeiro lugar, êle considera apenas o tom emocional das relações sociais e omite completamente os seus aspectos intelectuais e não emocionais. Cada pessoa está envolvida numa multidão de relações sociais que, embora sejam emocionalmente neutras, têm sôbre ela um efeito muito importante. Significa isto que uma parte considerável do universo das relações sociais não é abrangida pelos átomos sociais de Moreno. Em segundo lugar, entre uma grande variedade de emoções Moreno considera apenas a atração e a repulsão; põe de lado, assim, muitas emoções que a rigor não podem ser classificadas nem numa nem na outra categoria: compaixão, indulgência, pesar, apatia, inveja, generosidade, alegria, êxtase, paz de espírito etc. O seu "átomo social" cobre apenas um pequeno número das relações emocionais possíveis entre indivíduos e grupos. Não é êle em absoluto um átomo social para um grande setor do universo das relações socais. Neste ponto, difere nìtidamente do átomo físico, que é considerado uma unidade universal em *tôdas* as estruturas físicas. Em terceiro lugar, o átomo de Moreno difere dos átomos físico-químicos no seguinte: cêrca de noventa átomos físico-químicos — como o hidrogênio, o oxigênio, o ferro, o ouro, o urânio — distinguem-se uns dos outros não por uma característica única (como a massa ou o pêso), mas por diversas, e em particular pelo número e disposição dos eléctrons em redor do núcleo central, ao passo que os átomos sociais de Moreno se diferenciam uns dos outros apenas por um traço: a atração ou repulsão emocional. O átomo da Física e o átomo social de Moreno pouco têm em comum; por êste motivo, não se justifica que Moreno tome emprestado à Física o têrmo "átomo" para lhe conferir um significado que com êle não tem sequer uma semelhança superficial.

---

66 Moreno, *Psychodrama* (Nova York, 1946), vol. I, págs. 184 e 229; e *Who Shall Survive* (Washington, 1934), págs. 77 e segs., 96.

67 Moreno, "The Social Atom and Death", in *Sociometry, 10* (1947), 80-84.

Em quarto lugar, contrariando a asserção de Moreno, o seu átomo não é em absoluto a menor e mais simples unidade de tôdas as relações sociais. A rêde de atração e repulsão emocional que se centraliza em volta de monarcas, ditadores, presidentes, papas, patriarcas, líderes militares, líderes políticos, capitães das finanças e da indústria etc., envolve milhares, e por vêzes milhões de indivíduos a quem tais líderes atraem ou repelem, e pelos quais são admirados ou odiados. A rêde total de relações emocionais de tais átomos não é a menor e a mais simples unidade, mas um dos mais vastos e complexos entrelaçamentos de relações sociais em todo o universo das interações emocionais humanas. Só por eufemismo se pode qualificar essas rêdes de "menores" e "mais simples". Em quinto lugar, o átomo físico de qualquer dos noventa elementos, como por exemplo o oxigênio, permanece idêntico a si mesmo em suas características essenciais. O átomo de Moreno muda incessantemente, expande-se e contrai-se no número de suas relações sociais e nas espécies de indivíduos com quem se estabelecem relações emocionais. Existem muitas outras falhas no átomo social de Moreno, mas com base nas já citadas pode-se tirar as seguintes conclusões[68]: Com respeito ao mundo social, o átomo social de Moreno não desempenha o mesmo papel que os átomos físicos em relação ao universo físico; e tampouco o primeiro se assemelha ao segundo em estrutura. Por êste motivo, o têrmo "átomo social" é uma denominação imprópria para a rêde de atrações e repulsões emocionais. Não é nem a "menor", nem a "mais simples" unidade de relações emocionais ou sociais. Não cobre tôdas as relações sociais, e nem mesmo tôdas as relações sociais de colorido emocional. Não é nem uma unidade primordial, nem uma unidade universal com a qual sejam construídos todos os entrelaçamentos de relações sociais e às quais possam êstes ser analìticamente reduzidos. É tão diverso em sua estrutura e função, em seu volume e propriedades — ora abrangendo milhões de pessoas, ora apenas umas poucas — e, ao mesmo tempo, muda tão constantemente que não há meio de considerá-lo como a mesma unidade sob tôdas essas formas diversas. A bem dizer, o têrmo cobre uma série de fenômenos diferentes. Por êstes motivos, não pode desempenhar as funções da unidade mais simples dos fenômenos sociais. O conceito da rêde de relações emocionais de um indivíduo, embora valioso, não pode fazer as funções de átomo social. Neste ponto, êle não tem nenhuma serventia. Tais

68 Sôbre estas falhas, veja-se o meu *Fads and Foibles*, cap. X e G. D. Gurvitch, "Microsociology and Sociometry", in *Sociometry 12* (1949), 1-31.

são, em suma, as deficiências do átomo social de Moreno. Ainda mais insatisfatórios são os "átomos sociais" descobertos por outros sociólogos.

O golpe de misericórdia contra o átomo social de Moreno, e ao mesmo tempo contra tôdas as pesquisas do átomo social como unidade mais simples de relações sociais, foi vibrado pela Física moderna quando deixou de considerar o átomo como unidade mais simples dos fenômenos físicos, substituindo-o por um número cada vez maior de "partículas elementares" cada vez menores. Por volta de 1930 o eléctron e o próton haviam substituído o átomo como unidade mais simples. Nos anos que se seguiram, várias outras partículas elementares foram descobertas: o fóton "não material", depois o nêutron, o pósitron, duas espécies de méson, o neutrino, o antipróton, o anti-eléctron, o antinêutron e o antineutrino. Nessa avalancha de partículas elementares, os próprios têrmos "partícula elementar" e "partícula primordial" mudaram radicalmente de significado. Nas palavras de um físico eminente, "elementar" parece significar atualmente "o equivalente de críptico, arcano, desconcertante, enigmático, inescrutável". Como muitas dessas partículas "enigmáticas" não possuem a maioria das características da "matéria", o têrmo "material" também se tornou inaplicável a elas e foi em grande parte abandonado[69].

Se bem que as ciências físicas já tenham abandonado o átomo como unidade mais simples da realidade física, os nossos "físicos-sociólogos" continuam a jogar com bolinhas atômicas — a procurar o átomo social como unidade mais elementar dos fenômenos, relações e estruturas sociais. É mais que tempo de parar de jogar com bolinhas e pôr fim à busca dêsse "Humpty-Dumpty" sociológico. Em minhas obras, sublinhei muitas vêzes que não existe *nenhum* "átomo social" elementar e nenhuma "unidade mais simples" de fenômenos sociais[70]. Ao invés de tais coisas, deveríamos buscar o *modêlo genérico* dos fenômenos sociais, que nos dá as características e relações comuns a todos êsses fenômenos. Nossos esforços deveriam concentrar-se no estudo dêsse modêlo genérico e não em átomos sociais inexistentes.

---

69 Ver E. Fermi, *Elementary Particles* (New Haven, 1951); o artigo de E. Schrödinger em *Endeavor*, n.º 35, *9* (1950); H. Margenau, "The Meaning of 'Elementary Particle' ", in *American Scientist*, *39* (1951), 422-431; e V. S. Barashenkov, "Aktualnye voprosy fiziki elementarnykh tchastits" (Problemas atuais da Física das partículas elementares), in *Voprosy Filosofii*, *9* (1965), 84-94.

70 Ver *SCP*, págs. 39-49, e *passim*.

A caça aos pequenos grupos elementares

Seguindo o preceito dos biólogos do século XIX, segundo os quais o estudo da estrutura e evolução do organismo deveria começar pelas suas formas menores e mais simples, vários sociólogos e psicólogos "descobriram" nestes anos mais recentes o "pequeno grupo" como unidade social elementar. Deram, assim, início a uma intensa investigação de "pequenos grupos" como a forma de abordagem mais promissora para o descobrimento de generalizações aplicáveis aos grandes grupos e ao universo inteiro dos fenômenos sociais. O impulso inicial a êsse estudo dos pequenos grupos foi dado pela teoria dos átomos sociais de Moreno e pela sua "sociometria", bem assim como pelos esquemas pseudomatemáticos da "dinâmica de grupo" de K. Lewin. Sob a influência dêsses autores, vários investigadores mais jovens — como os adeptos da "Dinâmica de Grupo", R. Bales, A. Bavelas, G. C. Homans, E. F. Borgata e outros[71] — empenharam-se entusiàsticamente em estudos de pequenos grupos e puseram em moda tais estudos. Os partidários dêsse movimento vêm cantando loas, num "crescendo", ao caráter revolucionário de suas descobertas e à natureza excepcionalmente científica dos seus estudos. Pretendem ter descoberto, pela primeira vez na história, o pequeno grupo cientìficamente — isto é, experimental, objetiva e quantitativamente. Sustentam, da mesma forma, que antes da sua investigação científica o que as ciências psicossociais produziram foi, sobretudo, uma filosofia especulativa de gabinete.

Ao examinarmos cuidadosamente essas pretensões, vemos que são em grande parte infundadas. Quando os métodos de pesquisa dêsses cientistas são considerados a sério, verifica-se que consistem principalmente em processos pseudo-experimentais e pseudoquantitativos; quando suas descobertas são analisadas, mostram ser ou redescobrimentos de velhas leis, ou ninharias insignificantes, ou simplesmente erros.

Para início de conversa, os investigadores de pequenos grupos não têm sequer a apresentar uma definição satisfatória do que seja um pequeno grupo. Suas definições acentuam duas diferenças específicas dos pequenos grupos: (1) a interação face a face, "em que cada membro recebe uma impressão de outro membro, bastante

71 Exemplos representativos dêsses estudos de pequenos grupos são os de P. Hare, E. F. Borgata e R. F. Bales (coords.), *Small Groups* (Nova York, 1955); R. F. Bales, *Interaction Process Analysis* (Cambridge Massachusetts, 1950; G. C. Homans, *The Human Group* (Nova York, 1950); e Cartwright e Zander, *Group Dynamics*.

nítida para que êle possa mostrar uma reação a cada um dos outros como pessoa individual, ainda que seja apenas para tomar conhecimento da presença do outro"; (2) um pequeno número de membros, flutuando de um a cêrca de vinte e cinco. De acôrdo com esta definição, um encontro face a face de vinte pessoas mais ou menos, até então desconhecidas umas das outras, e em que cada membro não recebe uma "impressão clara" de muitos outros membros da reunião — quer se trate de um "cocktail party" casual, quer de uma reunião política espontânea ou de um "revival" religioso — não constitui um pequeno grupo. Por outro lado, uma série de sessões de um parlamento com cêrca de 600 membros, em que cada um dêles conhece todos os outros, ou uma convenção do Partido Republicano, onde mais de mil delegados, que provàvelmente se conhecem todos, interagem face a face, tem pelo menos uma das duas características de um pequeno grupo. Além disso, somos informados de que mesmo uma pessoa, quando fala consigo mesma, constitui um "pequeno grupo". Assim, de acôrdo com as características básicas da definição de um pequeno grupo, muitos grupos grandes são pequenos grupos, enquanto muitos grupos pequenos não são pequenos grupos em absoluto. Como surprêsa adicional, vimos a saber que um pequeno grupo pode ser tão pequeno que consista numa só pessoa. Usar os têrmos "pequeno" e "grande" em sentidos quase opostos aos que geralmente têm não contribui para aclarar a definição. Na verdade, cria uma confusão sem remédio em tôrno do problema e torna o conceito de pequeno grupo excessivamente vago e até contraditório.

Além disso, a definição do pequeno grupo não descreve nenhuma classe *homogênea* de grupos sociais; apresenta-nos, ao invés, uma verdadeira miscelânea de grupos os mais *dessemelhantes,* pois que qualquer das duas características pode ser encontrada entre os mais heterogêneos grupos ou reuniões de pessoas. Assim, a interação face a face ocorre no encontro de dois amantes, do algoz e do condenado, numa reunião de família, nas reuniões dos diretores de uma companhia, nas interações de uma multidão remoinhante e vociferante; numa discussão de grupo, num pelotão no campo de batalha, numa sessão de parlamento, numa convenção política etc. A simples interação face a face não torna semelhantes a êsses e centenas de outros grupos, nem os inclui na mesma espécie de grupo. Um "pequeno" número de membros é encontrado entre grupos os mais dessemelhantes: na família, na direção de uma companhia, num grupo de conspiradores revolucionários, numa quadrilha de criminosos, em várias espécies de clubes "fechados" e em centenas de outros grupos tão diferentes uns dos outros quanto é possível ser.

Unificar os grupos mais heterogêneos numa única classe, a dos "pequenos grupos", é contrário à regra científica fundamental de classificação dos fenômenos. É tão anticientífico como a unificação, numa espécie "nariguda", de organismos tão diferentes como insetos, peixes, cães, pássaros e homens, ou numa espécie "rabuda", de cobras, formigas, cavalos e aves. Sabemos muito bem que uma tal espécie é tudo menos uma espécie. Pela mesma razão, a classe dos pequenos grupos não é em absoluto uma classe. A própria tentativa de formar uma classe específica com os pequenos grupos carece de qualquer base lógica, semântica e empírica. É mais ou menos tão anticientífica como seria a tentativa de um botânico, de formar uma espécie particular de pequenas plantas com tôdas as que medissem de 1 a 25 polegadas de altura, ou de um zoólogo, de formar uma nova espécie de pequenos organismos com todos aquêles que pesassem de 1 a 20 libras. Em Biologia não existem tais classes taxonômicas; se alguém as sugerisse, não teriam a menor possibilidade de ser aceitas. Em Sociologia, infelizmente, continuam sendo propostas e têm notável aceitação nos dias que correm.

O "pecado original" dos adeptos dos pequenos grupos é não possuírem nenhuma verdadeira classe de grupos sociais para seu estudo e de não saberem exatamente o que sejam os pequenos grupos que estão tentando investigar. Êsse "pecado" é responsável pelos muitos defeitos e erros de suas diligentes pesquisas — por exemplo, a falsa suposição de que o pequeno grupo é a unidade mais simples dos grupos ou estruturas sociais. Pela interação face a face e pelo número de seus membros, a família é um pequeno grupo; sem embargo, pela sua estrutura e pelas suas funções, é um dos grupos mais complexos e mais enciclopédicos de tôdas as organizações sociais[72]. Pelo número de seus membros, muitas associações nacionais e internacionais como os partidos Democrático e Republicano, a Federação Americana do Trabalho ou a Associação Nacional de Manufatores, são vastos grupos com milhões de membros. Estrutural e funcionalmente, são grupos muito mais simples do que a família. Estruturalmente, os membros dessas vastas associações são ligados apenas por um único ou uns poucos vínculos ou interêsses — econômicos, ocupacionais, recreativos, religiosos ou científicos — ao passo que os membros da família são ligados por muitos vínculos ou interêsses. Funcionalmente, as atividades dessas vastas organizações também são muito menos enciclopédicas, mais estreitas e especializa-

---

72 Sôbre a complexidade da família, ver *SCP*, pág. 246 e segs.

das do que as atividades "enciclopédicas" da família. Em geral, muitas comunidade reais *(Gemeinschaften)* são de pequeno tamanho em comparação com muitas associações *(Gesellschaften)*, e no entanto, estrutural e funcionalmente, tais comunidades são muito mais complexas do que numerosas grandes associações. O tamanho reduzido de um grupo não faz dêle necessàriamente um grupo simples, e vice-versa. Os adeptos dos pequenos grupos erram grosseiramente ao igualar pequenos grupos com grupos simples. Se quisermos seguir o preceito "do mais simples ao mais complexo", um estudo dos grupos sociais não tem necessàriamente de começar pelos grupos menores e passar depois aos maiores. Êsse preceito em si mesmo, porém, não é um princípio metodológico universal: em muitos casos é mais aconselhável seguir o preceito aristotélico contrário, segundo o qual as propriedades de um carvalho podem ser estudadas com mais proveito num carvalho adulto do que numa bolota.

O estudo de pequenos grupos e da espécie de grupos selecionados para estudo pelos pesquisadores de pequenos grupos tem sido feito ao acaso e às cegas. O grosso dos grupos investigados representa uma coleção incidental, semi-organizada ou inorganizada, de estudantes, soldados, trabalhadores ou moradores de um prédio (quarto, apartamento, sala de aulas, seção de fábrica etc.), até então desconhecidos uns dos outros e reunidos atabalhoadamente, muitas vêzes por ordem de seus superiores ou mediante uma promessa de remuneração, a fim de "discutir", "resolver problemas", "ser entrevistados e interrogados" e outros propósitos artificiais da mesma espécie. Essas reuniões incidentais podem ser descritas com mais exatidão como "grupos de bate-papo". De quando em quando um grupo organizado e inteiramente heterogêneo, como a família em Tikopeia, um clube metropolitano, uma pequena seita religiosa ou uma panelinha política, é estudado pelos investigadores de pequenos grupos, que se esquecem de sublinhar as profundas diferenças entre grupos organizados, inorganizados e nominais: todos recebem o mesmo tratamento. Não admira que o estudo dessa "mélange" de grupos tenha dado escassos resultados[73].

A crítica acima não significa que as *formas específicas* de pequenos grupos não possam ou não devam ser estudadas. Pelo con-

---

73 Os grupos organizados diferem tão bàsicamente dos inorganizados, e ambos das pluralidades nominais, que nenhum especialista competente pode desdenhar essa diferença e uni-los indiscriminadamente numa classe fictícia de pequenos grupos. Sôbre os grupos organizados, inorganizados e nominais, ver *SCP*, cap. IV, e *passim*.

trário, pequenos grupos como as díades e tríades, a família, uma pequena aristocracia, um pequeno grupo de negócios, uma pequena seita ou partido político, etc., têm sido estudados com proveito. Entretanto, cada uma dessas coletividades é estudada não apenas como um pequeno grupo em geral, mas como um grupo específico cujas propriedades estruturais, dinâmicas e funcionais não podem ser estendidas a todos ou a muitos grupos com reduzido número de membros. As propriedades básicas da família e as relações de marido-mulher-filho não podem ser extrapoladas muito além da tríade familiar, nem aplicadas a tôdas as díades, tríades e pequenas coletividades comerciais-religiosas-criminosas-educacionais-militares-políticas. Tampouco podem ser aplicadas aos grupos inorganizados e nominais, e vice-versa. Se as propriedades de um dêsses grupos específicos forem extrapoladas para outros grupos, como costumam fazer os nossos descobridores de pequenos grupos, os resultados não poderão deixar de ser ilusórios, falhos de qualquer sentido ou cognitivamente insignificantes.

Rejeitamos a asserção dos recentes investigadores de pequenos grupos, segundo os quais, antes das suas pesquisas, tais grupos mal eram estudados, e são êles os seus descobridores. Essa pretensiosa asserção não tem base nenhuma. Desde Confúcio, pelo menos, uma série de pequenos grupos específicos, a começar pela família, têm sido cuidadosamente estudados por muitos pensadores, que os investigaram como grupos específicos e sàbiamente se abstiveram de extrapolar os resultados da pesquisa para além do grupo estudado.

A êsse respeito, seu procedimento foi muito mais científico do que o dos recentes investigadores da classe fictícia dos pequenos grupos em geral. A família e os familiares, as díades de mestre-aluno, amo-escravo, vendedor-comprador e empregador-empregado; as tríades de juiz-acusador-réu, marido-mulher-amante; as pequenas *Brüderschaften,* a pequena guilda, casta, aldeia e muitas outras pequenas coletividades já foram bem analisadas pelos autores do Código de Hamurabi, por Confúcio, Mo-ti, Mêncio, pelos autores dos Puranas, Tantras, Arthasastras e Nitisastras hindus; foram estudadas nas Leis de Manu, nas Institutas de Vishnu e por autores como Kautilya, Platão, Aristóteles, e especialmente pelos grandes juristas romanos cuja obra foi incorporada no *Corpus Juris Civilis.* Por si só, êste *Corpus* oferece definições tão adequadas, minuciosas e bem analisadas dos principais grupos, corporações e instituições específicos, tanto pequenos como grandes, que ainda vive não apenas nos códigos

jurídicos como na própria vida social do Ocidente. Comparadas com essas definições, fórmulas e análises, as feitas pelos recentes investigadores de pequenos grupos não passam de frívola parolagem. Quanto mais depressa êsses investigadores abandonarem as suas infantis pretensões de serem os descobridores dos pequenos grupos, e quanto mais depressa fizerem conhecimento com o *Corpus Juris Civilis* e outros antigos estudos dos principais tipos de pequenos grupos organizados, melhor será para êles e para a Sociologia.

Quanto mais detidamente examinamos os decantados *métodos* experimentais, operacionais, quantitativos e objetivos das recentes investigações de pequenos grupos, mais se evidencia o já tão nosso conhecido verniz imitativo dêsses métodos, aplicado principalmente ao velho "testemunho de oitiva" dos participantes de grupos recrutados às pressas para "discussão", "solução de problemas" ou, mais exatamente, "bate-papo". Ao primeiro relance, a montagem e os procedimentos dêsses investigadores nos parecem na verdade proficientes e objetivos. Seus "pequenos grupos" congregam-se num laboratório especial, equipado com um "espelho unidirecional", com gravadores de som e registradores de interação. Êsses frangalhetes supostamente permitem ao investigador observar, gravar e encaixar em uma de suas categorias cada "unidade de discurso" de cada membro. A classificação de R. F. Bales pode servir como exemplo típico de tais categorias. Bales divide nas seguintes classes tôdas as reações verbais e ações exteriores possíveis dos membros: "(1) mostra solidariedade; (2) mostra relaxamento de tensão; (3) concorda; (4) dá sugestão; (5) opina; (6) dá orientação; (7) pede orientação; (8) pede opinião; (9) pede sugestão; (10) discorda; (11) revela tensão; (12) mostra antagonismo."

No fim da sessão, o investigador-observador tem em mãos o registro de tôdas as unidades de expressão verbal e de ação de cada membro, a quem se dirige cada expressão verbal ou ação, em que ordem se sucedem e a categoria a que pertence cada uma. Êsses dados são então submetidos a uma manipulação estatística a fim de nos fornecerem conhecimentos científicos, até então ignorados, sôbre os processos de interação e a estrutura e a dinâmica de tôda sorte de pequenos grupos. Os resultados obtidos costumam ser generalizados e aplicados a muitos outros grupos, pequenos e grandes. Os pequenos grupos de Bales flutuam em tamanho de dois a dez e de três a seis participantes. Seus membros são graduandos de Harvard, recrutados por meio do departamento de empregos dessa Universidade. Os estudantes não se conhecem uns aos outros antes do primeiro

encontro. Cada grupo teve quatro reuniões para discutir um "caso de relações humanas"[74].

A despeito de todo êsse verniz científico, o processo inteiro é, na realidade, altamente subjetivo, arbitrário e baseado em pressuposições excessivamente vagas e idéias duvidosas. Em primeiro lugar, os conceitos centrais do estudo — a "unidade de expressão verbal" e a "unidade de ação" — ficam pràticamente sem definição. Devemos considerar cada palavra separada como uma "unidade de expressão verbal"? ou cada proposição formada de sujeito-cópula-predicado? ou uma série de proposições que versam sôbre o mesmo assunto? ou que mostram o mesmo colorido emocional? ou que se dirigem ao mesmo membro? ou quê? Um esbôço muito vago e nebuloso dessas unidades não facilita em nada a sua definição. Daí resulta que só a decisão perfeitamente arbitrária do observador determina que palavras ou atos compõem uma "unidade de expressão verbal" ou uma "unidade de ação". Como êsses conceitos centrais ficam sem definição, tôda a gigantesca estrutura analítica e estatística construída sôbre êles não passa, em suma, de uma miragem.

Não menos arbitrária é a operação de classificar cada "unidade de expressão verbal" e cada "unidade de ação" de cada participante na contínua e veloz corrente de palavras e de movimentos muitas vêzes simultâneos. À diferença dos calculadores eletrônicos, o "registrador de interação" não classifica automàticamente as unidades de expressão verbal e de ação numa das doze categorias. A classificação é feita — também a tôda a pressa — pelo próprio observador. Êste, naturalmente, não tem tempo para analisar cuidadosamente se as palavras pertencem à categoria "dá sugestão", "dá opinião" ou "dá orientação"; ou se se incluem na categoria "discorda", "revela tensão" ou "mostra antagonismo". Mesmo que dispusesse de bastante tempo, ainda assim lhe seria difícil e muitas vêzes impossível fazer uma classificação acurada, pois é tão grande a semelhança entre as categorias "dá sugestão", "dá opinião" e "dá orientação" que só mesmo uma intuição sobrenatural poderia distinguir entre elas e classificar cada uma sem perigo de êrro. O mesmo se pode dizer das categorias "discorda", "revela tensão" e "mostra antagonismo". Considerando-se que o observador, durante tôda a sessão do seu grupo de "bate-papo", tem de registrar cada "unidade de expressão

---

74 Ver R. F. Bales, "A Set of Categories for the Analysis of Small-Group Interaction", in *ASR, 15* (1950), págs. 257-263; R. F. Bales, "The Equilibrium Problem in Small Groups", in T. Parsons, R. F. Bales e E. A. Shils, *Working Papers in the Theory of Action* (Glencoe, Illinois, 1953); e R. F. Bales, *Interaction Process Analysis.*

verbal" (indefinida), cada "unidade de ação" (também indefinida), por quem ela é enunciada ou praticada, a quem se dirige e a qual das suas mal-definidas categorias pertence; considerando que vários membros do grupo podem estar falando e agindo simultâneamente; e considerando a pressa com que êle deve proceder a todos êsses registros, análises e classificações, concluímos que não há observador capaz de desempenhar com exatidão e objetividade essas tarefas impossíveis. É inevitável que êle as realize impulsivamente, arbitràriamente e às tontas. Portanto, se dois aspectos básicos do estudo — a definição das unidades de expressão verbal e de ação e o método usado para classificá-las — são predominantemente subjetivos e arbitrários, a maioria dos outros dados da pesquisa, a maior parte da sua superestrutura estatística e o grosso das conclusões também serão subjetivos, arbitrários, pseudo-experimentais e pseudoquantitativos. Não há trangalhetes nem espelhos unidirecionais, não há longas séries de cifras e de índices que possam disfaçar a natureza essencialmente anticientífica de tôda essa operação de pesquisa.

Vários outros defeitos importantes vêm viciar ainda mais essas operações. A classificação das doze categorias é feita a êsmo. Não tem nenhum *fundamentum divisionis*. Várias dessas categorias, como "dá sugestão", "dá opinião" etc., são tão semelhantes e em parte coincidentes que o mais cuidadoso dos investigadores, com tempo de sobra, não poderia decidir a qual delas pertence esta ou aquela "unidade de expressão verbal". Por outro lado, a classificação junta, numa só categoria, palavras e ações notàvelmente dissímiles entre si. Por exemplo, a categoria "dá orientação" abrange "informação, repetição, esclarecimento e confirmação". Evidentemente, "repetição" não é sinônimo de "informação", e "esclarecimento" significa algo diferente de "confirmação". Uma classificação tão mal-amanhada do ponto de vista lógico como do fatual é um instrumento dos mais insatisfatórios para um estudo de unidades verbais e comportamentais e torna inevitável o caráter altamente arbitrário e subjetivo da operação de pesquisa.

Acresce que as categorias da classificação se propõem a descrever ùnicamente as reações verbais dos participantes; não são apropriadas para lhes descrever as ações não verbais. Omitindo quase inteiramente a conduta exterior dos participantes e os motivos reais de suas ações, os estudos dos nossos investigadores não fazem mais do que deslizar sôbre a superfície verbal, sem tocar na conduta exterior dos membros de seu grupo incidental de "bate-papo". Neste sentido, a pesquisa é superficial e esquiva quase totalmente os problemas reais da interação social e dos fenômenos de grupo.

As pretensiosas "descobertas" dêsses investigadores são, na realidade, ou trivialidades ponderosamente formuladas, ou tautologias disfarçadas por tábuas estatísticas, revelações há muito descobertas, transcrições deturpadas das ciências físicas, ou simplesmente erros. Aqui vão alguns exemplos típicos dessas "descobertas". Se necessário, poderiam ser multiplicados à vontade.

"A interação é que um processo que consiste em ação seguida de reação[75]." Que magnífica tautologia! "[Para a liderança] deve existir um grupo com uma tarefa comum... e pelo menos um membro deve ter responsabilidades que difiram das dos outros membros" (R. M. Stodgill[76]). Que verdade profunda! Eis aí uma descoberta quase tão nova como aquela de que "após a primavera vem o verão e, após o verão, o outono". No entanto, como não raro sucede com êsse gênero de trivialidades, o autor da asserção esquece por vêzes que o grupo e a sua tarefa comum são criados por um líder.

"Alguns membros [de um grupo] podem ser considerados como superiores a outros na liderança [porque têm a responsabilidade de tomar decisões] (Stodgill)[77]." Extraordinária, esta nova descoberta, que não conta nem um dia mais do que 5.000 anos de idade.

"Um aspecto significativo da nossa sociedade é que as pessoas desejam participar de grupos" (L. Festinger)[78]. Que revelação esta, especialmente depois das proposições de Aristóteles: "O homem é naturalmente um animal político" e "Em tôdas as pessoas existe um impulso natural para se associarem umas com as outras[79]."

Não menos impressionante é a descoberta de "por que as pessoas buscam a participação em grupos", de Festinger. A resposta é porque "os grupos freqüentemente [facilitam] a consecução de importantes metas individuais". As atividades dos grupos são amiúde atraentes para os membros. E são atraentes "por que as pessoas têm necessidades que só podem ser satisfeitas em grupos". O autor esquece de mencionar várias limitações importantes a estas verdades, como o fato de milhões de pessoas se tornarem membros de um grupo automàticamente, sem que os seus desejos sejam levados em conta. Por exemplo, a cidadania num Estado ou a participação numa casta é automàticamente imposta a todos os que nascem em tal ou tal Estado, ou de pais pertencentes a tal ou tal casta; por vêzes muitos indivíduos,

---

75 R. F. Bales, "The Equilibrium Problem in Small Groups", in Parsons, Bales e Shils, *op. cit.*, pág. 121.

76 Cartwright e Zander, *Group Dynamics* (edição de 1953), pág. 42.

77 *Ibid.*, pág. 42.

78 *Ibid.*, pág 92.

79 Aristóteles, *Política*, pág. 1253 *a*.

tais como prisioneiros de guerra ou criminosos, são coagidos a integrar um grupo de internados num campo de concentração ou num presídio, contràriamente aos seus desejos. Essas participações automáticas e indesejáveis em grupos desempenham um papel não menos importante na vida de milhões de pessoas, do que as participações voluntárias e procuradas.

A mesma conclusão é válida para os "descobrimentos" de Festinger sôbre a relação entre a amizade (ou inimizade) e a proximidade territorial e "funcional", sôbre as condições de uma ação comunitária eficaz e a quase tôdas as suas conclusões supostamente derivadas de estudos "experimentais" dos grupos de Regent Hill e de Westgate — seus estudos de "dissonância cognitiva[80]." Cada uma de suas conclusões foi incomparàvelmente melhor formulada, desenvolvida e demonstrada por muitos investigadores sociais das gerações anteriores.

Consideremos agora alguns descobrimentos relativos à "coesividade" dos grupos. Segundo John Thibaut, o têrmo coesividade significa "o campo total de fôrças que agem sôbre os membros no sentido de fazê-los permanecer no grupo[81]." Tanto o têrmo como a sua definição representam uma versão desvirtuada de uma proposição da Mecânica, tomada de empréstimo às ciências físicas. É uma asserção extremamente vaga e inadequada. Sem uma diferenciação preliminar da espécie de grupos cuja "coesividade" está em causa, não é possível alcançar uma compreensão real das formas e das fôrças de "coesividade". O caso é que existem grupos "voluntários" e "coercivos", ou, mais precisamente, "familísticos" "contratuais" e "compulsórios". A diferença básica entre êsses grupos manifesta-se por uma diferença fundamental das fôrças de coesividade que agem em cada um dêles. Os fatôres que congregam os membros de uma família numa unidade e que permitem a esta manter a sua identidade, "coesividade" e continuidade são bem diversos dos fatôres que obrigam os internados de uma prisão a permanecer no grupo. As fôrças que mantêm juntos os empregados e o empregador de uma firma comercial ou industrial também são diversas daquelas que conservam unida uma família, um grupo de penitenciária ou os membros da Associação Norte-Americana de Sociologia.

Esta diferenciação dos tipos de grupos que se conservam unidos e dos tipos de vínculos que os mantêm nessa condição não é feita com clareza no estudo de Thibaut nem em outros do mesmo gênero. Resulta daí que todos os diligentes esforços dêsses sociólogos para

80 Ver N. e A. Chapanis, *Psychological Bulletin,* N.º 1 (1964).
81 Cartwright e Zander, *op. cit.,* pág. 102.

estudarem cientìficamente o problema da coesividade dos pequenos grupos ainda não produziram nem uma só descoberta nova e significativa. Em comparação com o cabedal de conhecimentos existentes nesse campo, as suas teorias, as uniformidades por êles "descobertas" e a sua visão integral do problema, com tôdas as respectivas ramificações, ainda continuam na fase primitiva — uma fase há muito ultrapassada pelas ciências psicossociais de hoje[82].

Aqui está a descoberta seguinte: "A atração do grupo é função das fôrças resultantes que agem sôbre o membro." Que "fôrças resultantes"? E como agem elas sôbre os membros? Em Mecânica, todos êsses têrmos são rigorosamente definidos e mensuráveis. Aqui, permanecem simples palavras vagas, sem qualquer significado ou mensuração definida.

Continuemos a descobrir as "descobertas" dos nossos "pioneiros". Eis aqui novos exemplos de suas tautologias: "O têrmo coesão [de grupo] refere-se a fenômenos que assumem existência quando (e sòmente quando) existe o grupo." [Extraordinário, isto!] "Os membros do grupo que são... amigos... tendem a mostrar mais interêsses uns pelos outros como pessoas, talvez a se prestarem mais apoio mútuo, a serem mais cordiais nas relações interpessoais." [Outra grande revelação! Reparem, especialmente, na extrema cautela "científica" dêste notável "talvez[83]".] Antes desta revelação julgávamos ingênuamente que, sem nenhum "talvez", "amizade" implicasse interêsse mútuo, cordialidade e apoio aos amigos. Depois de tais revelações, inclino-me a repetir as palavras de Saintsbury: "Ó chavões! Ó rótulos! Ó parvoíces!"

"Um aumento na freqüência da interação entre pessoas pode intensificar-lhes o sentimento favorável umas para com as outras[84]." Se assim é, quanto mais freqüentemente lutarem (interagirem) vietnamenses e americanos, mais favorável será o sentimento que desenvolverão uns em relação aos outros. Por conseguinte, a interação de luta e de ódio é um fator tão eficaz para o desenvolvimento da mútua admiração, simpatia e altruísmo quanto a ajuda recíproca. Felizmente para Homans, no fim do parágrafo que enuncia e desenvolve esta generalização "científica", êle parece ter percebido o seu êrro unilateral, pois acrescenta, em quatro palavras apenas, duas outras conseqüências possíveis da interação freqüente — a saber, o desenvolvimento de "respect or, worse, antagonism" (respeito ou, o que é pior, antagonismo).

---

82 Ver a discussão dêste ponto em *SCP,* caps. V, VI, VII, VIII, XXI e XXII.
83 Cartwright e Zander, *op. cit.,* págs. 76, 79.
84 G. C. Homans, *The Human Group,* pág. 444.

"A formação de grupos de cisão desintegrará a organização mais vasta quando as metas do grupo menor são incompatíveis com as do maior." Outra bela tautologia! Os grupos de cisão tendem a cindir ou desintegrar! Mas, como sucede a muitas tautologias, a asserção tautológica sob esta forma é inadequada, pois, em vez de desintegrar o grupo maior, o grupo menor é mais comumente suprimido por êle. Não menos empìricamente unilateral é a afirmação de que "a tendência para se fragmentar seria tanto mais provável quanto maior fôsse o grupo[85]". Se esta generalização fôsse verdadeira, nenhum grande império, organização religiosa mundial ou grande sindicato de trabalhadores poderia surgir e existir por muito tempo. Na realidade, porém, durante a história da humanidade sempre houve vastos grupos, que, por via de regra, tiveram existência mais longa do que os grupos pequenos[86].

R. F. Bales e seus associados iniciam o seu ensaio com a seguinte afirmação: "As freqüências de comunicação entre os membros de pequenos grupos de contato pessoal mostram certas regularidades notáveis que não tinham sido descritas até agora... A detecção dessas regularidades representa uma significativa conquista para os nossos conhecimentos sôbre a distribuição da comunicação em pequenos grupos e fornece uma estrutura básica de ordem, dentro da qual podem ser feitas muitas outras análises detalhadas dos processos de interação[87]." Quanta modéstia! Mas que são exatamente essas "notáveis e significativas regularidades"? "Os fatos averiguados indicam que, se os participantes de um pequeno grupo forem classificados de acôrdo com o número total de atos que iniciam, tenderão a classificar-se na mesma ordem: (1) pelo número de atos que recebem; (2) pelo número de atos que endereçam a outros indivíduos específicos; e (3) pelo número de atos que dirigem ao grupo como um todo[88]."

Em palavras singelas, essas ponderosas "uniformidades" significam que, num grupo de discussão, os membros mais palradores falam com mais freqüência do que os outros membros e são respondidos com mais freqüência pelos membros menos palradores. Desta bela tautologia podemos deduzir uma nova "notável e significativa uniformidade", omitida por Bales: As pessoas caladas falam com menos

---

85 Cartwright e Zander, *op. cit.*, pág. 86.

86 Sôbre a duração de vida, mortalidade e ressurreição de vários grupos, ver *SCP*, cap. XXXIV.

87 R. F. Bales, F. L. Strodtbeck, T. M. Mills e M. E. Roseborough, "Channels of Communication in Small Groups", in *ASR, 16* (1951), 461, 465.

88 *Ibid.*, pág. 468.

freqüência do que os outros membros e são respondidas com menos freqüência pelas pessoas mais loquazes.

Como muitas outras tautologias, a de Bales não pode de forma nenhuma ser considerada como uma regra geral empírica para todos os grupos, pequenos e grandes. No grupo do tribunal, formado pelo juiz, pelo réu, pelos advogados de acusação e defesa e pelos jurados, a maioria das manifestações verbais, contrariando a uniformidade de Bales, se dirigem aos jurados e ao juiz. Os jurados, por via de regra, permanecem silenciosos ao invés de serem os que mais falam; o próprio juiz geralmente fala menos do que os advogados. Um conferencista, um pregador e um comandante de pelotão a dar ordens são os únicos membros falantes dos respectivos grupos. Em geral, porém, não costuma estabelecer-se diálogo entre êles e os demais membros dos respectivos grupos. Num grande número de diferentes grupos, todos os membros falantes dirigem-se ao presidente, e contudo, êste é muitas vêzes o que menos fala no grupo. E assim por diante.

Na imensa maioria dos grupos pequenos e grandes as "uniformidades" de Bales constituem antes as exceções do que a regra, do ponto de vista de quem realmente fala, a quem é dirigida a palavra, e com que freqüência. E, o que é ainda mais importante, não há necessidade de uma diligente pesquisa do tipo Bales para averiguar a ordem, a freqüência e as espécies de manifestações verbais dos vários membros de quase todos os grupos organizados: tudo isso pode ser deduzido fàcilmente da constituição de tais grupos. As leis e regulamentos de cada grupo organizado fornecem informações muitíssimo mais acuradas sôbre todos êsses pontos do que as vagas e em grande parte fictícias uniformidades que os investigadores de pequenos grupos obtêm com um enorme desperdício de tempo, energia e fundos.

Se repassássemos página por página todos os estudos publicados pelos recentes investigadores de pequenos grupos, encontraríamos, em quase tôdas as páginas, "descobertas", conceitos, definições e teorias representados pelos exemplos que demos acima. No entanto, uma leitura atenta dessas obras não me revelou uma só descoberta nova de importância mesmo terciária. Encontrei, sim, uma superabundância de pseudodescobertas. Os nossos investigadores, a passear num parque de fatos bem-cultivados, parecem imaginar-se os grandes pioneiros-exploradores de uma terra até então desconhecida, ou os primeiros escaladores de montanhas e picos científicos que, na realidade, foram conquistados há muito tempo.

Com êste sumário, podemos dar fim à nossa exploração dos exploradores de pequenos grupos.

Capítulo IV

SOCIOLOGIAS SINGULARISTAS-ATOMISTAS QUANTITATIVAS

O surto recente dos estudos quantitativos

Estas últimas décadas têm se assinalado não apenas pelas sociologias pseudomatemáticas e "taquigráficas" descritas no Capítulo III, mas também por um notável surto de estudos quantitativos mais ou menos genuínos de fenômenos psicossociais e culturais. Em parte, êsse surto é uma manifestação da tendência fisicista discutida no Capítulo III; no entanto, uma grande porção dêsses estudos quantitativos representam um sincero esfôrço para obter um conhecimento real dos aspectos quantitativos das realidades sociais, culturais e psicológicas. Muitos dêles tiveram resultados fecundos e contribuíram sensìvelmente para o conhecimento das realidades psicossociais e culturais, em especial dos fenômenos econômicos, demográficos e criminológicos. Êste tipo de investigação quantitativa merece ser encorajado.

Deve-se, por outro lado, desestimular os estudos quantitativos que usam os métodos quantitativos de forma incompetente, que os aplicam a fenômenos que, por ora, não se prestam ainda à quantificação, ou que os encaram como uma espécie de mágica infalível que tudo conhece e tudo mede. Infelizmente, essa espécie de estudo ocupa muito espaço na moderna Sociologia quantitativa.

Algumas variedades de recentes investigações quantitativas de fenômenos psicossociais podem ser reduzidas, *grosso modo,* a duas categorias principais: a pesquisa estritamente matemática, e a pesquisa estatística.

Modelos matemáticos

Como já foi mencionado, todo genuíno estudo matemático de problemas psicossociais é bem-vindo. A crítica das investigações pseudomatemáticas não se aplica de modo algum às verdadeiras explorações matemáticas, pois os matemáticos autênticos conhecem muito

bem as enormes dificuldades e as possibilidades restritas do uso da aparelhagem matemática na análise de fatos sociais e psicológicos. Os sociólogos matemáticos de projeção admitem abertamente que "ninguém pode negar êste fato" (o de que muitos fenômenos sociais não se prestam ao tratamento matemático), que a matemática usada em tal análise é muitas vêzes "demasiado elementar", que muitas equações deduzidas "são de pouco valor prático", que muitas pressuposições "não são mais do que artifícios usados por conveniência matemática", "simples demais e mal correspondendo à realidade", e assim por diante[1].

Estas e outras dificuldades semelhantes são responsáveis pelas contribuições até agora modestas dos estudos matemáticos para o nosso conhecimento do "quê", "como" e "porquê" dos atos psicossociais. Tais contribuições têm sido mais tangíveis no campo dos fenômenos de massa que possuem uma unidade mensurável — e, portanto, se prestam mais fàcilmente à análise matemática — do que no campo dos fatos sociais singulares e qualitativos. Isso explica por que os estudos matemáticos de fatos demográficos, isto é, das populações, sua densidade, composição por sexos e idades, tamanho, processos vitais, morbidez, migração e mobilidade; de fenômenos e processos econômicos em larga escala; e da incidência de invenções e crimes, por exemplo, têm sido muito frutuosos não só no estabelecimento de "semi-uniformidades" probabilísticas e estatísticas, mas também na construção de modelos matemáticos como sistemas postulacionais de equações estreitamente relacionadas, bem ajustadas aos fenômenos observados e, com certas limitações, capazes de prognosticar o seu futuro curso empírico.

Em contraste com os procedimentos puramente estatísticos, o método dos modelos matemáticos parte de um ou alguns poucos axiomas ou postulados, deduz daí uma série de equações, que, na sua

---

1 N. Rashevsky, *Mathematical Theory of Human Relations* (Bloomington, Indiana, 1947), págs. iii-xi, *passim*. N. Rashevsky, *Mathematical Biology of Social Behavior* (Chicago), 1950) págs. iii-ix, cap. XXVII. Ver também A. Tarsky, *Introduction to Logic* (Oxford, 1946), cap. VI; J. von Neumann e O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior* (Princeton, 1947); I. Fisher, "The Applcation of Mathematics to the Social Sciences", in *Bulletin of American Mathematical Society, 36* (1930); R. Fisher, "The Expansion of Statistics", in *American Scientist, 42* (1954); R. R. Bush e F. Mosteller, *Stochastic Models for Learning* (Nova York, 1955); P. F. Lazarsfeld, *Mathematical Thinking in the Social Sciences* (Glencoe, 1954); F. A. Isambert, "La statistique bien tempérée", in *Cahiers Internationaux de Sociologie, 18* (1955); M. W. Riley, *Sociological Research* (Nova York, 1963), unidades 6, 7, 8, 9, 10, e J. M. Beshers, "Mathematical Models in Social Change", in Zollschan e Hirsch, *Explorations in Social Change* (Boston, 1964), págs. 281-296.

totalidade, formam um sistema matemático autônomo, e finalmente volta-se para os dados a fim de descobrir o grau de concordância entre as equações inferidas e os fatos relevantes observáveis. A investigação estatística de rotina não postula nenhum axioma nem deriva dêle uma série de equações; limita-se a contar os seus itens, a classificá-los e sumariá-los e a computar percentagens e, de quando em quando, os índices ou coeficientes de associação entre as suas variáveis.

O método matemático, embora potencialmente muito promissor, pode ser difícil de aplicar a um estudo de fenômenos psicossociais. Um irrepreensível sistema matemático, derivado de postulados admitidos, é comparável à elegante planta de um maravilhoso edifício para cuja construção está faltando o necessário material. Isso acontece quando os dados empíricos que se fazem mister para a verificação de suas equações, ou faltam por completo, ou são puramente qualitativos e, portanto, não mensuráveis. Em Economia, Psicologia e Sociologia Matemática existem numerosos sistemas ou modelos matemáticos dessa espécie. Tais modelos pouco ou nada contribuem para a compreensão dos fatos sócio-culturais empíricos.

Há, naturalmente, alguns modelos matemáticos com uma pequena dose de material empírico mensurável e cujas equações por vêzes revelam relações insuspeitadas entre variáveis empíricas, chegando até a predizer o curso futuro dos seus processos empíricos. Os melhores "modelos" de Rashevsky, Neumann e Morgenstern, Bush e Mosteller[2], S. Karlin, H. Landau, L. F. Richardson, A. Rapoport, S. C. Dodd, O. Lange e outros, são exemplos dêste tipo de estudo matemático[3].

A despeito de um considerável valor potencial, as contribuições concretas dêsses modelos para a compreensão do mundo psicossocial são ainda muito limitadas — principalmente porque as suas equações só permanecem válidas em relação aos fatos empíricos dentro dos limites dos seus postulados e de várias pressuposições empíricas que são obrigadas a fazer durante todo o processo da análise matemática. Se êsses postulados e pressuposições correspondem à realidade empí-

---

2 Consultar as obras dêstes autores citadas na nota precedente.

3 Ver S. Karlin, *A Mathematical Treatment of Learning Models*, Memorando de Pesquisa n.º 921 (RAND Corporation, 1952); L. F. Richardson, "Generalized Foreign Policies", in *British Journal of Psychology, 23* (1939); estudos da imitação de Landau e Landahl no *Bulletin of Mathematical Biophysics, 12* (1950); A. Rapoport e L. Rebhun, "On the Mathematical Theory of Rumor Spread", in *Bulletin of Mathematical Biophysics, 14* (1952); e S. Dodd, "Can the Social Scientist Serve Two Masters?", in *Research Studies of the State College of Washington, 21* (1953); O. Lange, *Calosc i rozwój w swiete cybernetyki* (Varsóvia, 1962), *passim.*

rica que procuram analisar, suas equações e inferências nos fornecem um sólido conhecimento dos fatos empíricos em causa. Se não correspondem aos respectivos fatos empíricos, as conclusões e fórmulas inferidas tornam-se inaplicáveis à realidade psicossocial. A fim de ilustrar isto podemos recorrer ao admirável modêlo de Neumann e Morgenstern sôbre a conduta econômica. No entanto, suas inferências ou equações só se adaptam à conduta econômica real dentro das seguintes pressuposições: A utilidade é uma quantidade linear; existe uma transitividade de preferência entre as utilidades; os recursos são escassos e transferíveis; os indivíduos são racionais; os indivíduos têm igual acesso às informações; os indivíduos conformam-se a certos padrões aceitos de conduta; os indivíduos planejam cuidadosamente suas ações econômicas dentro de uma estratégia racional, e assim por diante. Se, porém, os indivíduos empíricos são irracionais ou pouco racionais; se não têm igual acesso às informações (e a maior parte quase sempre não tem); se nem sempre se conformam aos padrões aceitos de conduta (e é indubitável que infringem êsses padrões com muita freqüência) — em tais casos, a maioria das inferências do modêlo de Neumann e Morgenstern tornam-se pouco aplicáveis a esta espécie de universo humano e à conduta econômica dos seus membros. (Cf., a êste respeito, C. Gini, *Patologia econômica* (Turim, 1952)).

O mesmo se pode dizer de outros modelos matemáticos. Por êste motivo, a aplicabilidade real e a capacidade prognosticadora dos modelos matemáticos em relação aos fenômenos psicossociais empíricos têm se mostrado, até agora, muito modestas.

Quando as pressuposições empíricas de um modêlo matemático diferem flagrantemente da situação empírica real, as conclusões e predições de um tal modêlo tornam-se ilusórias. Empìricamente, o modêlo converte-se numa precisão enganadora ou num rigoroso sofisma a enfeitar-se com as vestes do conhecimento exato. Auguste Comte advertiu a Ciência contra êsse perigo:

> A possibilidade de aplicar a Matemática ao estudo dos fenômenos está em proporção com a categoria que êstes ocupam na escala total. [Isto é, decresce à medida que passamos dos fatos físicos para os biológicos e dêstes para os psicossociais.] Devemos precaver-nos para não confundir o grau de precisão com a própria certeza da ciência... A certeza da ciência e a nossa precisão no seu conhecimento são duas coisas muito diferentes... [mas com freqüência confundidas]... Uma proposição altamente absurda pode ser muito precisa [como, p. ex., dois e dois fazem sete ou

um cavalo tem seis pernas]... e uma proposição muito certa pode carecer de precisão na nossa maneira de expressá-la, quando, por exemplo, afirmamos que todos os homens morrerão[4].

Infelizmente, os modelistas matemáticos muitas vêzes fazem pressuposições empíricas ilusórias ou muito duvidosas nos seus estudos. Daí resulta que as suas teorias matemáticas são antes falácias do que contribuições positivas para as ciências psicológicas[5]. Muitos sociólogos e psicólogos matemáticos mostram uma atitude surpreendentemente acrítica ao formularem as suas pressuposições empíricas. Enquanto persistirem nessa negligência, os seus estudos matemáticos se ressentirão forçosamente das falhas acima mencionadas e terão um valor muito limitado para a compreensão do verdadeiro universo psicossocial e cultural.

Estudos estatísticos

Estas últimas décadas assistiram também a um enorme aumento dos estudos estatísticos de fenômenos psicossociais e culturais. Êsse aumento verificou-se tanto nos estudos elementares como nos avançados. A tarefa principal da investigação estatística desambiciosa consiste em computar com exatidão para depois classificar e sumariar os itens investigados. O censo exato de uma população exemplifica esta espécie de pesquisa estatística. Graças a simples operações aritméticas, êle está em condições de nos fornecer as informações quantitativas desejadas.

A despeito do seu caráter elementar, êsse desambicioso procedimento nos tem dado valiosas informações estatísticas sôbre uma multidão de fenômenos psicossociais e culturais. Tem êle rendido um cabedal de conhecimentos exatos ainda maior, talvez, do que as formas mais ambiciosas de pesquisa estatística. Contanto que as operações de cômputo sejam feitas com exatidão e aplicadas a fenômenos que possuam unidades objetivas para a contagem, tais estudos não poderão deixar de desenvolver-se e de enriquecer o nosso conhecimento das realidades psicossociais.

---

4 A. Comte, *System of Positive Polity* (Londres, 1875), vol. I, pág. 30.

5 O ensaio de N. Rashevsky intitulado "Outline of a Mathematical Approach to History" é um exemplo dêste tipo de falácia. Ver o seu resumo e a respectiva crítica em *Fads and Foibles,* onde também serão encontrados outros exemplos dêsse gênero de teorias matemáticas errôneas.

Por outro lado, os conhecimentos quantitativos fornecidos pelas estatísticas elementares são principalmente de caráter informativo, temporário e local. Essa espécie de pesquisa estatística não pretende nos dar uniformidades, leis causais nem fórmulas gerais ou "de nível médio" válidas para todos os tempos e para diferentes sociedades. Os dados quantitativos sôbre o tamanho da população dos Estados Unidos em 1960, a sua composição por sexos e idades, os seus índices de natalidade-mortalidade-casamentos-divórcio-morbidez, a sua composição ocupacional etc., só são válidos para a população norte-americana no momento em que foi recenseada. Êsses dados e índices não podem ser extrapolados e aplicados a populações não norte-americanas, nem tampouco à população norte-americana de 1830 ou 1990. A natureza temporária, local e puramente informativa dos dados fornecidos pelas estatísticas "desambiciosas" constitui a sua maior limitação. Embora precisemos conhecer as cifras, índices e percentagens de uma dada classe de fenômenos sociais e culturais, e embora necessitemos de um repositório dêsses materiais, tais dados não nos oferecem uma compreensão particularmente valiosa de nós mesmos, de nossos semelhantes e do universo sócio-cultural em que vivemos e atuamos. A única utilidade real que para nós tem êsse vasto oceano de dados é saber onde encontrar estatísticas sôbre um determinado item quando se fazem necessárias.

Os estudos estatísticos avançados empreendem tarefas muito mais ambiciosas, tais como descobrir as relações causais ou probabilísticas entre as variáveis estudadas, a existência ou não-existência de uniformidades no campo em exploração, e as tendências passadas, presentes e futuras no referido campo; analisar e medir os fatos em causa; predizer o curso futuro dos processos empíricos analisados, e assim por diante. São essas as tarefas de uma ciência generalizadora ou nomotética, tarefas que ultrapassam em muito a de compilar estatísticas.

A despeito do enorme montante de energia, trabalho e fundos investidos na pesquisa estatística avançada, suas contribuições têm sido, até hoje, bastante modestas. Índices, coeficientes e fórmulas de prestigioso aspecto têm se revelado muitas vêzes incertos, contraditórios e enganadores.

A exploração estatística de relações causais, funcionais ou probabilísticas entre variáveis psicossociais foi empreendida, nestas últimas décadas, por uma legião de sociólogos e psicólogos. Ao serem obtidos, porém, através de diferentes estudos, vários coeficientes de correlação entre as mesmas variáveis, verificou-se que havia entre êles uma singular discordância. Além disso, muitas vêzes não logravam registrar uma relação estável ou estreita entre duas variáveis, rela-

ção essa que era constatada mediante outros métodos, e com freqüência registravam, entre certas variáveis, uma associação altamente significativa que era contestada por um conjunto de provas mais convincente. Essa conduta injustificável dos coeficientes não deixou dúvidas quanto à falibilidade das estatísticas de correlação no deslindar relações causais ou probabilísticas entre diversas variáveis no universo psicossocial. A estatística correlacional também se revelou falha quanto à capacidade de predizer. Vários estudos em que eram pesquisadas as relações entre a inteligência e a criminalidade num total de cêrca de 163.000 casos deram coeficientes discordantes de correlação, que flutuavam desde —0,52 até +0,76. Discrepâncias e coeficientes análogos são encontrados entre a delinqüência e o analfabetismo, entre a delinqüência e o grau de instrução escolar, entre a criminalidade e os progressos escolares, e a inteligência e a moralidade[6]. Ao cabo de todos êsses estudos, porém, conhecemos tão mal quanto antes a verdadeira relação entre a inteligência e a moralidade (ou a criminalidade).

Discordâncias análogas aparecem nos estudos correlacionais das relações entre variáveis psicossociais quando sucede serem investigadas as mesmas variáveis por vários estudos de pesquisadores diferentes e até dos mesmos. Por exemplo, alguns estudos comparativos de inteligência constatam que o Q. I. é mais alto nos meninos, enquanto, para outros, o das meninas lhe é superior. Certas investigações correlacionais "revelam" o primado dos fatôres inatos ou hereditários, ao passo que outras exaltam o papel preponderante dos fatôres ambientais[7]. Tais discrepâncias entre índices estatísticos também existem em relação à inteligência comparativa de vários grupos étnicos, raciais, ocupacionais, nacionais e outros.

Os resultados estatísticos relativos ao papel da similaridade e dissimilaridade ou da concordância e discordância no chamado "acasalamento seletivo" ou "homogamia" (*assortative mating*[8]) também

---

6 Sôbre os detalhes, ver C. F. Chassell, *The Relationship Between Morality and Intelligence* (Nova York, 1935), págs. 25-133, 377-470; J. W. Getzels e P. W. Jackson, *Creativity and Intelligence* (Londres e Nova York, 1962).

7 Quanto às próprias cifras, ver *CST*, cap. XIII. Ver também Sorokin, Zimmerman e Galpin, *A Systematic Source Book in Rural Sociology* (Minneapolis, 1932; Nova York, 1966), vol III, cap. XX.

8 Comparem-se, por exemplo, os resultados dos estudos de "acasalamento seletivo" nas obras seguintes: K. Pearson, *Grammar of Science* (Londres, 1902), pág. 431 e segs. ; H. E. Jones, "Homogamy in Intellectual Abilities", in *AJS, 35* (1929), 369-382; E. Burgess e P. Wallin, "Homogamy in Social Characterístics", in *AJS, 49* (1943), 102-124; e H. M. Richardson, "Studies of Mental Resemblance", in *Psychological Bulletin, 36* (1939), 104-120.

são discordantes. Por vêzes, dois estudos realizados por autores diferentes e até pelos mesmos autores dão coeficientes muito divergentes para as mesmas variáveis[9]. Não menos discordantes são os coeficientes de correlação entre as baixas fora do campo de batalha e a disposição para a luta; êsses coeficientes vão de —0,82 a —0,07. Coeficientes de correlação entre as baixas fora do campo de batalha e a confiança na aptidão para o combate escalonam-se de +0,18 a —0,74[10].

Quando são várias as investigações correlacionais das relações entre as mesmas variáveis ou entre variáveis muito semelhantes entre si, há boas razões para esperar uma notável discordância dos resultados. Os estudos correlacionais-estatísticos raramente nos fornecem resultados válidos ou precisos: na maioria dos casos êsses resultados são incertos, duvidosos e contraditórios; em alguns casos, são enganadores. O mesmo se pode dizer dos outros empreendimentos audaciosos de exploração estatística avançada: análise fatorial estatística, teoria geral de tendências e ciclos, descobrimento de uniformidades constantes ou universais, e assim por diante.

Ainda mais contraditórias e incertas se mostram as percentagens e outros índices estatísticos quando são extrapolados para além das amostras em estudo, e especialmente quando dizem respeito a fenômenos em rápida mutação e a situações transitórias. Quando muito, essas percentagens nos dão um simples vislumbre de configurações em constante processo de mutação. A obra *The American Soldier,* de S. Stouffer, está cheia dessas percentagens discordantes. Por exemplo, a percentagem de soldados prontos para a prossecução do combate de acôrdo com o grau de ânimo retaliativo são, na Divisão A, 26, 25 e 21; na Divisão B, as percentagens correspondentes são de 67, 67, 59[11]. Num de dois questionários sôbre os incentivos que levam os soldados a continuar lutando, a "oração" não é absolutamente mencionada; no outro questionário, entretanto, de 57 a 83 por cento dos inquiridos declaram que a oração "ajudou muito[12]". Qual das duas percentagens contrastantes é exata? Qual é mais típica da maioria dos soldados do exército norte-americano? Por que essa

---

9 Comparar L. M. Terman, *Psychological Factors in Marital Happiness* (Nova York, 1938) com E. Burgess e L. Cottrel, *Predicting Success or Failure in Marriage* (Nova York, 1939), e êste último com o ensaio de Burgess e Wallin, "Homogamy in Social Characteristics". Cf. também P. Benson, "The Common-Interests Myth in Marriage", in *Social Problems,* julho de 1955, págs. 27-34; e G. Karlsson, *Adaptability and Communication in Marriage* (Upsala, 1951).

10 Quanto aos detalhes, ver *Fads and Foibles,* cap. VIII.

11 S. Stouffer, *The American Soldier* (Princeton, 1949), vol. II, pág. 165.

12 *Ibid.,* págs. 108, 174-175. Ver outros exemplos em S. Stouffer, *Communism, Conformity, and Civil Liberties* (Nova York, 1955).

enorme diferença nas percentagens? Se ignoramos a razão dessas discrepâncias, qual é então o valor cognitivo dessas e de outras percentagens ainda mais discordantes? Um valor tão duvidoso torna-se ainda mais problemático quando consideramos que êsses discordantes instantâneos de opiniões mudam continuamente e, pelas suas mudanças, tornam-se ainda mais discordantes e evanescentes na sua "tipicidade" e "exatidão". Como a maior parte das opiniões públicas e privadas, desejos, avaliações e respostas verbais dos grupos inquiridos sofrem mudanças — ora lentas e graduais, ora repentinas e pronunciadas — as percentagens e índices tornam-se em verdade evanescentes, e os instantâneos incidentais das situações ou estados de ânimo submetidos a "enquête" já se acham antiquados no momento de sua publicação[13].

Quando êsses instantâneos estatísticos são tomados da mesma amostra repetidas vêzes e em condições mais ou menos iguais, é possível traçar as linhas principais de flutuação das reações dos inquiridos, e nesse caso aumenta, como é natural, o valor cognitivo das "enquêtes". Mas até êsses instantâneos repetidos só nos podem fornecer informações sôbre os grupos inquiridos e o período estudado. Não se pode extrapolá-los com um razoável grau de certeza, nem para predizer acontecimentos futuros, nem em relação a grupos e pessoas que não sejam os inquiridos. Se se fizer uma extrapolação cega dessa espécie, os resultados serão com tôda a probabilidade inexatos e enganosos[14]. Os notórios erros de prognóstico das "enquêtes" Gallup e outras a respeito das eleições presidenciais de 1948, assim como uma multidão de outras previsões erradas dos consultadores da opinião pública, confirmam de maneira impressionante êste perigo[15].

---

13 Ver os exemplos concretos de uma mudança dêste gênero em J. S. Brunner, *Mandate from the People* (Nova York, 1944).

14 Ainda que concedamos alguma validez à análise fatorial de Lazarsfeld, Berelson e seus associados sôbre a votação nos condados de Elmira e Erie — embora a análise seja muito discutível em vários pontos — de modo nenhum podem as conclusões alcançadas a respeito dos fatôres de votação nessas amostras de eleitores norte-americanos ser estendidas a muitos grupos de eleitores dêste país, ou aos eleitores naturalizados, ou ainda a diferentes eleições, mesmo nessas amostras de Elmira e Erie. Cf. B. R. Berelson, Paul Lazarsfeld e William N. McFee, *Voting* (Chicago, 1954); e P. Lazarsfeld e outros, *The People's Choice* (Nova York, 1948).

15 A maioria das precauções, supostamente cuidadosas, tomadas pelos estatísticos psicológicos contra possíveis erros na formação de variáveis, na análise pluridimensional, na amostragem adequada etc., dizem respeito, sobretudo, a erros insignificantes — "os mosquitos das inexatidões". Raramente tocam nos erros básicos — "os elefantes das grossas cincadas". A obra de P. F. Lazarsfeld e M. Rosenberg, *The Language of Social Research* (Glencoe, Illinois, 1954), nos

Outra falha das estatísticas ambiciosas é uma subjetividade disfarçada sob as vestes quantitativas. Essa subjetividade é injetada na fase inicial de planejamento de um estudo estatístico de opiniões, desejos, avaliações, simpatias, antipatias e outros estados de ânimo dos inquiridos, pelo caráter dos quesitos, pela maneira como são expressos e pela sua divisão num certo número de classes e graus de "intensidade". Pois a verdade é que o tipo de questionário já predetermina o caráter das respostas e uma enunciação e classificação diferente dos mesmos quesitos dá, por via de regra, resultados diferentes. *The American Soldier,* de S. Stouffer, fornece, involuntàriamente, diversos exemplos desta espécie de subjetividade. Nos já mencionados questionários sôbre os incentivos ou motivos que ajudaram os soldados a "continuar lutando", a "oração" não foi sequer mencionada num dos questionários e, por conseguinte, nenhum dos inquiridos a apontou como um incentivo nas suas respostas. No outro questionário, a oração foi colocada em primeiro lugar entre cinco classes de "fôrças motivacionais relevantes". Resultado: de 57 a 83 por cento dos inquiridos responderam que a oração "ajudava bastante". Em outras palavras, a oração revelou-se como, a bem dizer, *a mais importante* das fôrças motivacionais. Nos mesmos dois questionários, tratando do mesmo problema dos incentivos ou motivos que ajudam os homens a continuar lutando quando "a situação fica preta", mas classificando de maneira diferente êsses motivos, a "autoconservação" foi mencionada por 6 por cento dos inquiridos numa das "enquêtes" e por zero por cento na outra; "o ódio e o espírito de vingança" foi mencionado por apenas 2 por cento numa e por 21 a 46 por cento na outra.

Sem apresentar aqui casos específicos[16], pode-se dizer de modo geral que, pelas espécies de perguntas, pela classificação dos itens do questionário e pela sua graduação das "intensidades" de opinião ou de estados de ânimo investigados, os pesquisadores estatísticos sempre predeterminam em considerável medida as respostas e, portanto, os resultados de seu estudo.

---

dá um exemplo dêsse tipo de trabalho. Adverte-nos contra alguns "mosquitos" de inexatidões estatísticas, mas só menciona de passagem os "elefantes" sôbre os quais uma superstrutura de análise estatística é construída em muitos estudos dessa espécie. A crítica anterior e a subseqüente dêste capítulo faz uma breve descrição de alguns dêsses "elefantes", isto é, das duvidosas pressuposições e processos básicos que amiúde encontramos nas pesquisas estatísticas ambiciosas. Cf. P. Sorokin, "Reply to My Critics", in P. J. Allen, *Pitirim A. Sorokin in Review* (Durham, Carolina do Norte, 1963), págs. 440-449.

16 Quanto a outros casos e detalhes, ver *Fads and Foibles*, cap. VIII.

Subjetividade e erros também se insinuam nos estudos estatísticos durante a inevitável pesagem, avaliação, cotação, classificação, contagem e correção dos dados brutos obtidos. Essas operações são inevitáveis em todos os estudos estatísticos que versam sôbre fenômenos qualitativos destituídos de qualquer unidade quantitativa natural e objetiva. São também inevitáveis em todos os estudos estatísticos que devem avaliar e classificar várias intensidades de opiniões, desejos, atitudes e estados de ânimo e em pesquisas que precisam formar um índice unificado e combinado com vários e diferentes itens dos testemunhos de oitiva colhidos. Por exemplo: que pêso e quantos pontos de contagem devem ser atribuídos a cada um dos critérios de felicidade conjugal nos estudos de Terman e Burgess-Cottrell: às "boas maneiras à mesa", à "freqüência dos beijos", à "preferência pelo bridge ou pelo gôlfe", à "similaridade de religião", ao "*status* econômico" e a vários outros subfatores e sintomas de ajustamento conjugal? Por via de regra, essa pesagem e contagem é decidida arbitràriamente pelos investigadores ou por alguns especialistas a quem êle passam o abacaxi. Como tampouco os especialistas têm qualquer base objetiva para tais pesagens e classificações, suas opiniões também são perfeitamente arbitrárias. E assim, uma dose enorme de subjetividade é introduzida em todos êsses estudos estatísticos que procuram quantificar e guardar fenômenos que ou são puramente qualitativos, ou não têm posições hierárquicas, graus ou pontos de contagem definidos. A grande maioria das recentes pesquisas quantitativas, tanto sociológicas como psicológicas, são debilitadas por essa mania de medir as intensidades e qualidades de opiniões, crenças, emoções, inteligência, ideologias, atitudes etc.

O método do "escalograma" de L. Guttman e a teoria das "causas latentes" contínuas, de P. F. Lazarsfeld, representam duas das mais galhardas ideologias sôbre a maneira de escalar cientìficamente fenômenos que não têm nenhuma escala objetiva e de medir qualidades e intensidades não mensuráveis[17]. O resultado destas e de outras tentativas semelhantes podia ser previsto: Se os fenômenos quantificados têm unidades objetivas, podem ser escalados e medidos e os resultados da operação podem ser expressos em números. Se as qualidades escaladas não possuem unidades objetivas, as mensurações resultantes forçosamente serão em grande parte fictícias. Estas

---

17 Ver os estudos de L. Guttman e P. F. Lazarsfeld em S. A. Stouffer, L. Guttman, P. F. Lazarsfeld e outros, *Studies in Social Psychology of World War II*, vol. IV: *Measurement and Prediction* (Princeton, 1950). Ver também a obra de Lazarsfeld e Rosenberg, *The Language of Social Research,* bem como *Mathematical Thinking in the Social Sciences,* de Lazarsfeld.

conclusões são inadvertidamente confirmadas pelos próprios autores. Guttman, Suchman e Lazarsfeld confessam que "A imensa maioria dos fenômenos sociais são por demais complexos para que se possa contar com a possibilidade de escalar muitos de seus aspectos... [Na nossa pesquisa] foi muito mais freqüente o caso de não encontrarmos uma série de itens suscetíveis de escalamento[18]."

Quando, porém, examinamos com cuidado as poucas áreas supostamente escaláveis de opiniões (por êles chamadas de "atitudes"), verificamos que a sua escalabilidade é em grande parte fictícia, simplesmente porque, em seus questionários, os autores haviam predeterminado arbitràriamente a escalabilidade das respostas. Seus quesitos pedem respostas escaladas em têrmos de "muito", "mais ou menos" e "pouco". Tendo predeterminado assim as respostas, os autores simplesmente contam o número destas em cada nível. Em resumo, substituem a hierarquia objetiva existente ou não existente nos fenômenos estudados pela sua própria hierarquia arbitrária. O questionário em si já contém o número e o caráter dos escalões ou classes de intensidades. Essa arbitrariedade os leva a cometer um nôvo êrro, confundindo dois fenômenos diferentes: a *freqüência* com que ocorre um sintoma, p. ex. o mêdo no campo de batalha, e a *intensidade* dêsse mêdo. O fato de que apenas 9 por cento dos soldados inquiridos "urinam nas calças" de mêdo, enquanto uma percentagem muito maior vomita pela mesma causa, não significa que um dêsses fenômenos seja efeito de um mêdo mais intenso do que o outro. Da maior freqüência do resfriado comum em relação ao câncer não se depreende que o primeiro seja, das duas, a forma mais grave da doença. Lá porque, nos escalões predeterminados da intensidade de uma crença, 32 por cento marcam a linha "muitíssimo", 45 a linha "muito" e os restantes 23 por cento a linha "um pouco", não se segue que estas percentagens dêem o número objetivo e existente de escalões da intensidade de crença e suas medidas exatas. Ao invés disso, dão apenas as percentagens de inquiridos que marcaram cada uma dessas três classes — predeterminadas — de intensidade.

Na medida em que L. Guttman deduz a possibilidade de escalar a gravidade dos sintomas de mêdo das premissas segundo as quais todos êsses sintomas provêm do mesmo universo e são interdependentes, tais premissas não justificam em absoluto a quantificação e a escalagem de qualidades não escaláveis. Em primeiro lugar, não só os sintomas de mêdo, mas tôdas as partes e mudanças importantes

18 Guttman e Lazarsfeld em Stouffer, Guttman, Lazarsfeld e outros, *op. cit.*, vol. IV, págs. 157-158.

do indivíduo, de um organismo e de um sistema sócio-cultural, são interdependentes; não se segue, porém, em absoluto, que "por isso mesmo" tôdas essas partes e mudanças sejam escaláveis e possam ser medidas quer na sua importância, intensidade ou ordem cronológica, quer na freqüência com que ocorrem. Em resumo, os conceitos de "interdependência", "escalabilidade" e "mensurabilidade" diferem inteiramente uns dos outros e de modo algum justificam que se deduza a escalabilidade da interdependência ou vice-versa. Por esta razão óbvia, a identificação de tais conceitos por Guttman é errônea.

Não lhe leva vantagem a hipótese de Lazarsfeld, de que "existe uma série de classes latentes tais que a relação manifesta entre dois ou mais itens tomados ao acaso num teste pode ser explicada pela existência dessas classes básicas e ùnicamente por ela... Tôda atitude tem dois aspectos — um associado às classes latentes, e outro que é específico ao item". Para Lazarsfeld, "A atitude é uma inferência das classes latentes, testada pelo ajustamento aos dados manifestos... O contínuo latente é uma síntese mensal hipotética[19]." Aqui temos um exemplo de como, sob o nome de ciência exata, uma falsa metafísica se introduz nas modernas ciências psicossociais. Não há fundamento lógico, matemático nem empírico para o seu postulado de que todos os itens manifestamente não escalares representam na realidade um contínuo escalar e, quando são consideradas tôdas as classes latentes do referido contínuo, êsses itens aparentemente não escalares ou descontínuos tornam-se contínuos e escalares. Os matemáticos conhecem equações não apenas contínuas mas também descontínuas, como $B = A^1$ ou $B = \sqrt{A^2 - 1}$. A sua teoria do contínuo latente contradiz a mecânica quântica, onde a descontinuidade e os "saltos quânticos" são princípios básicos. Também contradiz as "mutações" descontínuas da Biologia e uma legião de fatos e ocorrências descontínuas no universo psicossocial e cultural. Pela Lógica, é um círculo vicioso e uma tautologia: Se alguns dados empíricos confirmam a teoria do contínuo latente, ela fica empìricamente provada; se os dados empíricos a contradizem, essa contradição pode ser explicada pela própria latência de algumas das classes latentes; se êles fôssem descobertos na sua totalidade, preencheriam as lacunas nos itens manifestos não escalares, e desta forma confirmariam a hipótese. A êste respeito, a hipótese se parece constrangedoramente com a crença num contínuo latente de fantasmas animísticos ou de fôrças ocultas responsáveis por tudo e qualquer coisa no mundo empírico mani-

19 *Ibid.*, págs. 5-7.

festo. De acôrdo com esta crença, se a sua existência não manifesta e os seus modos latentes de operar fôssem descobertos, êsses fantasmas animísticos explicariam muito bem o nascimento e a morte, a felicidade e a desdita, mesmo para os fenômenos manifestamente descontínuos e não escalares. Stouffer tem razão ao dizer que "ainda existe relativamente pouca coisa que não seja controversa" nas hipóteses de Lazarsfeld e Guttman[20]. A inadequação da hipótese de Lazarsfeld é em parte confirmada pelo seu autor. Como não conseguisse quantificar muitos fenômenos não escalares, êle foi forçado a introduzir "as quase-escalas", que, pelo seu próprio nome, significam escalas arbitrárias e fictícias.

Até agora não se formulou nenhuma teoria ou procedimento científico que permitisse uma quantificação, escalamento, hierarquização e mensuração *objetiva* de fenômenos sócio-culturais e psicológicos qualitativos e manifestamente não escalares. Quando são feitos tais escalamentos e mensurações — e milhares de estatísticos psicossociológicos os fazem hoje em dia — inevitàvelmente introduzem nos estudos quantitativos uma dose enorme de subjetividade anticientífica e de erros.

Um outro meio muito comum de introduzir sérios erros neste tipo de estudos estatísticos é tratar fenômenos bàsicamente diferentes como idênticos, e fenômenos essencialmente similares como diferentes. No estudo da felicidade conjugal por Burgess-Cottrell, a freqüência dos beijos do casal é quantitativamente medida como uma das variáveis do ajustamento matrimonial. No seu cômputo, os autores contaram todos os beijos mencionados pelos casais como unidades idênticas. Pela experiência diária sabemos, contudo, que nem todos os beijos são idênticos: há beijos apaixonados, beijos habituais, beijos de Judas e muitos outros beijos profundamente diversos entre si. Por esta razão, nem todos os beijos mencionados pelo casal podem ser tomados como unidades, fenômenos ou valôres idênticos. Se o forem, os resultados do estudo serão forçosamente inexatos e enganadores. Enquanto não se evitar êsse tipo de êrro, tais estudos nunca serão científicos e corretos.

Finalmente, quase todos os estudos estatísticos ambiciosos pecam por uma falta de distinção entre sistemas e congéries sócio-culturais e pelo êrro, que daí decorre, de tratar tôdas as variáveis consideradas (inclusive os próprios sistemas) como congéries isoladas. Por congérie cultural entende-se dois ou mais fenômenos culturais unidos apenas pela proximidade espacial ou temporal e por nenhum outro laço

20 *Ibid.*, pág. 45.

lògicamente significativo, causal ou probabilístico tangível. Por congéries sociais entendem-se todos os grupos inorganizados, semi-organizados e puramente nominais. Sistemas sociais são todos os grupos organizados no sentido exato do têrmo. Os sistemas culturais são formados por dois ou mais fenômenos culturais unidos num todo interdependente por laços significativos e causais lógica ou estèticamente coerentes. Tôdas as partes importantes de um sistema social ou cultural exibem a tríplice interdependência tangível de cada parte importante com as outras partes e com todo o sistema, de todo o sistema com cada uma e com tôdas as suas partes importantes. Na sua tríplice interdependência, os sistemas sócio-culturais assemelham-se aos sistemas biológicos ou ao sistema mecânico de um automóvel montado, em contraste com um automóvel não montado, cujas congéries de partes se acham espalhadas no chão da garagem. É básica a diferença entre congéries e sistemas. Nenhuma pesquisa sócio-cultural ou biofísica científica pode ignorá-la sem incidir em êrro crasso[21]. É uma diferença que exige métodos de estudo muito diversos[22].

---

21 Veja-se uma análise detalhada dos sistemas e congéries sociais e culturais em todos os quatro volumes de *Dynamics* e em *SCP*, caps. IV, VIII, XVII, XVIII e XIX, *passim*. Embora tenham sido criticadas quando a *Dynamics* veio a público, minha teoria das profundas diferenças entre os sistemas e as congéries sociais e culturais e minha análise das propriedades estruturais e dinâmicas dos sistemas e congéries são, no momento atual, largamente aceitas e reiteradas — de forma um tanto abortiva e desvirtuada — por muitos sociólogos, antropólogos e psicólogos. Nos capítulos V, VI, VII, VIII, IX, X, XI e XII desta obra dou uma análise mais minuciosa dos sistemas e congéries.

22 Três maneiras diferentes de abordar o estudo dos fenômenos psicossociais e culturais correspondem a três métodos diferentes da Física moderna na investigação de fenômenos físicos:

(*a*) Os métodos da Física quântica, aplicados a pequenas agregações de átomos e a fenômenos físicos subatômicos. Êste campo do mundo físico é considerado como "o microsocmo da anarquia", da descontinuidade, da incerteza e, em larga medida, do indeterminismo e imprevisibilidade de todos os futuros estados contínuos das partículas e átomos. Os fenômenos sócio-culturais únicos e raramente repetidos correspondem, de certa forma, a êsse mundo subatômico. Não se prestam a uma análise causal, experimental e estatística, nem à formulação de uniformidades e predição de seu futuro neste campo de "acidentes" sócio-culturais. Só podem ser descritos e compreendidos por meio da empatia, pela co-vivência e co-experiência dos respectivos estados mentais, ações e ocorrências.

(*b*) Os métodos estatísticos, probabilísticos, aplicados às imensas agregações de átomos ou de fenômenos macrofísicos. Encarados como congéries casuais, êsses fenômenos prestam-se a um tratamento estatístico e exibem uniformidades probabilísticas na sua estrutura, relações e mudanças. É êste o campo da inquirição estatística e do método experimental. Os fenômenos sócio-culturais de massa, incessantemente repetidos no tempo e no espaço — tais como nascimentos, casa-

Num estudo de fenômenos psicossociais e culturais singulares, únicos ou de ocorrência rara, o método estatístico é em geral inaplicável: em tais fenômenos quase não há o que contar ou manipular estatìsticamente. No campo das imensas congéries sociológicas e culturais, freqüentemente repetidas no tempo e no espaço, o método estatístico correto, isento dos defeitos que apontamos, é o frutuoso método dos aspectos quantitativos, incluindo as uniformidades probabilísticas das relações e mudanças de tais congéries de massa. Como essas congéries sócio-culturais não são unidas por nenhum laço causal significativo, o estatístico pode tomar quaisquer congéries como variáveis dependentes ou independentes e buscar as relações entre elas. Neste campo, a sua escolha de variáveis fortuitas é livre e ilimitada.

---

mentos, divórcios, crimes, flutuações econômicas e muitos outros — correspondem ao campo da macrofísica, que estuda as enormes agregações de átomos. Êste reino dos fenômenos sócio-culturais de massa é o campo próprio para a investigação estatística. Como uma gigantesca agregação de congéries casuais, êle presta-se ao estudo e às exposições estatísticas. Aqui, um estatístico pode tomar como suas variáveis independentes e dependentes quaisquer das congéries e pode tentar descobrir quais as relações entre elas. Neste campo da macrossociologia são possíveis certas predições probabilísticas.

(*c*) O campo dos sistemas físicos, biológicos e sócio-culturais governados pelas imanentes "leis de direção" (A. Eddington), pela "auto-regulação produtora de acontecimentos ordenados" (E. Schrödinger), pela "decisão consciente, ativa, voluntarista" (H. Margenau), pelo "livre arbítrio" (Max Planck), ou pelo "potencial criador" (E. W. Sinnott). Uma diminuta agregação de átomos, como o gene, é um exemplo biológico de tal sistema: a despeito do insignificante número de átomos que constituem os genes, êstes contêm em si "o plenotipo" do futuro organismo com tôdas as suas características essenciais. Os genes são capazes de conservar e transmitir êsse plenotipo de geração a geração. O campo dos sistemas pessoais, sociais e culturais corresponde a êste campo das ciências físicas e biológicas. O conhecimento da natureza dêstes sistemas e da sua imanente "lei de direção", "auto-regulação", "decisão consciente" ou caráter "causal-significativo" nos permite captar certas uniformidades e predizer alguns estados futuros dêsses sistemas. No campo dos sistemas o método estatístico só pode ser subsidiário, e o estatístico é cerceado por limites muito definidos em sua liberdade de tomar como variáveis qualquer parte de um sistema ou diferentes partes de diferentes sistemas. Sôbre êstes três campos de fenômenos biofísicos e de métodos científicos para o seu estudo, ver: E. Schrödinger, *What Is Life?* (Cambridge, Massachusetts, 1947); H. Margenau, "The Meaning of 'Elementary Particle' ", in *American Scientist, 39* (1951), 422-431; Margenau, "Physical vs. Historical Reality", in *Philosophy of Science, 19* (1952), 203; E. C. Kemble, "Reality, Measurement, and the State of the System in Quantum Mechanics", in *Philosophy of Science, 18* (1951), 273-299; e E. W. Sinnott, *The Biology of Spirit* (1955). Um tratamento pormenorizado dêste problema e uma bibliografia adicional serão encontrados em *Fads and Foibles*, cap. VIII.

Finalmente, em relação aos sistemas sociais e culturais o método estatístico também pode ser usado como procedimento subsidiário, mas a escolha de variáveis pelo estatístico é aqui rigorosamente limitada e o tratamento dessas variáveis deve seguir um caminho diferente do que foi usado na investigação das variáveis congéricas. O estatístico pode tomar, como variáveis independentes, dependentes e interdependentes, fenômenos que sejam *partes de sistemas diferentes* — por exemplo, o zumbido de uma abelha, o sacudir da cauda de um cavalo ou o vôo de um pássaro, num sistema biológico; ou a idéia da Trindade no Cristianismo, a técnica da produção de automóveis em massa e os procedimentos judiciais adotados no julgamento de uma causa, num sistema cultural. O absurdo da escolha de tais variáveis é assaz evidente. Menos evidente, mas não menos absurda, é a escolha, para um estudo de suas relações, de variáveis tais como o "fator econômico" e o "credo religioso", ou da "cultura material e imaterial" e "as técnicas industriais e as ideologias estéticas ou jurídicas". São numerosíssimas as investigações estatísticas (e outras) que estudam as relações entre essas variáveis e outras semelhantes. Muitas teorias sôbre um avanço e retardamento cultural entre culturas materiais e não materiais (F. Bacon, K. Marx, L. Weber, A. Coste, M. Tugan-Baranovsky, W. Ogburn, F. S. Chapin, M. e A. Weber, T. Veblen, R. MacIver e outros), as teorias marxistas do condicionamento de tôdas as superestruturas ideológicas pelos fatôres econômicos dos meios de subsistência e dos instrumentos de produção, as teorias sôbre a determinação de muitos fenômenos ideológicos pelo fator das invenções tecnológicas, e a teoria de Max Weber, sôbre o papel preponderante da religião no condicionamento dos fenômenos econômicos e tecnológicos, são alguns exemplos das muitas teorias que têm usado variáveis pertencentes a diferentes sistemas sócio-culturais. (Ver uma crítica detalhada nos capítulos subseqüentes).

Todo sistema sócio-cultural tem os seguintes componentes:

a. Um sistema de significados ou cultura ideológica "não material" — o significado de uma teoria científica, de um dogma religioso, de preceitos morais e jurídicos, de um quadro ou de uma escultura.

b. As manifestações sensoriais ou materiais dêsse sistema de significados — manuscritos, livros, instrumentos, ferramentas, construções e tôda sorte de dispositivos e objetos materiais nos quais e através dos quais se objetiva, exterioriza, socializa ou congela o sistema ideológico dos significados.

c. A sua técnica de funcionamento no mundo empírico, posta em prática pelas ações de seus membros e agências: pesquisa e ensino científico; o cumprimento de ritos religiosos; os procedimentos judiciais e dos corpos legislativos; a composição musical, tocar instrumentos e conduzir uma orquestra; a pintura, a escultura e a arquitetura; dirigir uma emprêsa comercial ou industrial; a condução da guerra; e a produção de objetos e instrumentos agrícolas, industriais, religiosos, científicos, artísticos e judiciais.

Em resumo, todo sistema sócio-cultural tem o seu sistema ideológico (não material) de idéias, crenças, teorias, valôres e dogmas, e os seus componentes materiais e tecnológicos.

Por esta razão, um investigador não pode tomar como suas variáveis, digamos, um componente material do sistema econômico e um componente ideológico do sistema religioso, ou um componente tecnológico do sistema judicial e o sistema ideológico da ciência da Biologia. Se um estudo das relações entre o zumbido de uma abelha, o sacudir da cauda de um cavalo e o vôo de um pássaro é um empreendimento ridículo, não menos ridículo é o estudo das relações entre o "avanço e retardamento" de diferentes partes de sistemas sócio-culturais distintos. Um investigador pode investigar as relações entre componentes diversos do mesmo sistema, ou entre os diferentes sistemas tomados como um todo, mas não pode esperar resultados proveitosos de uma investigação das relações estáticas e dinâmicas entre distintos componentes de sistemas diversos. Se insiste em fazê-lo, como freqüentemente acontece, os resultados não podem deixar de ser abortivos e enganadores. Não é tampouco de surpreender que sejam, em geral, mùtuamente contraditórios. É assim que quando Marx e os marxistas tomam os componentes *ideológicos* da religião, do direito ou das belas-artes e os componentes *materiais-tecnológicos* dos fenômenos econômicos, chegam à conclusão de que os fenômenos econômicos, materiais e tecnológicos precedem e condicionam os fenômenos ideológicos da religião, da ética e da estética. Depois de considerar variáveis análogas, Max Weber formula a conclusão oposta: a de que é a variável ético-religiosa que precede e condiciona os fenômenos econômicos-tecnológicos. Daí resultam duas equações contrárias: a marxista, $R = f(E - T)$, e a weberiana: $E - T = f(R - Et.)$. Do ponto de vista científico, ambas as equações e teorias são insustentáveis. Pela mesma razão, são errôneas tôdas as variantes da teoria marxista que afirmam o avanço e o papel condicionante da cultura material e o retardamento e o papel condicionado

da cultura não material[23]. Num estudo estatístico de sistemas o estatístico não pode tomar, como variáveis, componentes diversos de sistemas diferentes; sua liberdade de escolha é estritamente limitada.

Da mesma forma, não pode cortar um sistema vivo em fatias, cubos ou almôndegas para estudar as relações entre essas variáveis mortas — as partes do sistema. O livro de P. L. Warner e P. S. Lundt, *The Social Life of a Community*, nos fornece um exemplo conspícuo dessa espécie de carnificina. Seus autores esquartejam um agregado de muitos sistemas sócio-culturais vivos (Yankee City) para estudar estatìsticamente as relações entre as fatias, cubos e almôndegas. Começam por dividir mecânicamente Yankee City em fatias (os estratos supersuperior, subsuperior, supermédio, submédio, superinferior e subinferior); depois, num volume subseqüente, subdividem as fatias em vários cubos e almôndegas. Em resultado dêsse processo, obtiveram finalmente oitenta e nove posições artificiais. O estudo estatístico das relações mútuas dessas oitenta e nove variávei constitui o tópico central do segundo volume[24]. Não admira que os resultados de um tal estudo estatístico sejam tão vazios de sentido quanto o seriam os resultados do estudo biológico de um organismo vivo convertido em almôndegas por meio de cortes horizontais, verticais e diagonais. Um explorador estatístico judicioso não pode "assassinar" assim um sistema sócio-cultural vivo, nem pode nutrir a esperança de obter, mediante tais operações, um conhecimento acurado e válido das suas relações internas e externas.

Tampouco pode um estatístico formar um sistema unificado com várias congéries sociais e culturais, ou tomar um sistema nominal dessa espécie como uma variável do seu estudo. O ajuntamento artificial de diversos sistemas e congéries sócio-culturais não transforma tais "montes de entulho" em sistemas sócio-culturais unificados. Exemplos proeminentes dessas agregações heterogêneas de fenômenos culturais, errôneamente tomadas por vastos sistemas sócio-culturais, são as teorias de N. Danilevsky, O. Spengler e A. Toynbee, que unificam um número enorme de fenômenos culturais em vastos pseudo-sistemas de "civilização", "alto tipo de cultura" ou "tipos

---

23 Veja-se uma descrição e crítica pormenorizada de tôdas as variedades destas teorias na *Dynamics*, vol. IV, cap. IV, e no Capítulo X da presente obra.

24 Ver *The Social Life of a Community* (New Haven, 1941), e *The Status System of a Modern Community* (New Haven, 1942), dos mesmos autores. Estas obras têm algum valor, mas êste reside na descrição de algumas características dos vários grupos organizados de Yankee City, e não na exploração estatística das relações que "descobriram".

culturais-históricos". Nos Capítulos VII e VIII veremos que nenhuma das vastas "civilizações" ou "tipos culturais" dêsses autores é um sistema sócio-cultural; cada uma delas é, na realidade, um vasto sistema misturado com muitos outros sistemas e congéries, sem laços significativos e causais que os congreguem numa unidade viva e interdependente[25]. Em escala menos conspícua, êsse êrro que consiste em tomar uma miscelânea de fragmentos sócio-culturais díspares por uma variável definida e unificada é freqüentemente cometido por investigadores estatísticos, que desta forma introduzem um êrro adicional nos resultados de seus estudos.

Um nôvo exemplo dos erros que resultam de não se levar em conta a profunda diferença entre sistemas e congéries psicossociais, ou de um tratamento estatístico de sistemas como congéries ou de congéries como sistemas, é *tomar uma parte de um sistema como variável independente (ou como o fator determinante) e o todo do sistema como uma variável dependente (ou como efeito da parte).* Se um biólogo declara que o bigode, a côr dos olhos, uma glândula isolada, um braço ou qualquer outra parte de um organismo é o fator primordial do organismo inteiro — ou de tôdas as suas características anatômicas e fisiológicas — o seu êrro é evidente. Se, além disso, sustenta que tôdas as mudanças anatômicas, fisiológicas e psicológicas que um organismo experimenta ao passar da infância para a maturidade se devem ao fator primário do aumento de estatura, do aparecimento do bigode ou de uma mudança em determinada glândula, o seu êrro, também neste caso, é perfeitamente visível. O nosso biólogo tomou uma parte de um organismo como fator determinante de todo o organismo, fazendo a parte maior e mais poderosa do que todo o sistema biológico. Felizmente para a Biologia, não existem biólogos competentes que assim procedam, e nenhum crédito se dá a tais "teorias de bigode".

Por desgraça da Sociologia, porém, as "teorias de bigode" sôbre a estrutura e a dinâmica dos sistemas sociais e culturais continuam a proliferar. Devido à omissão da diferença básica entre sistemas e congéries sócio-culturais, uma legião de sociólogos, historiadores, antropólogos, psicólogos, economistas e cientistas políticos, tanto estatísticos como não estatísticos, tomam como fator preponderante ou principal quer a variável econômica, quer a política, a religiosa, a científica, a racial, a jurídica, a demográfica, a sexual ou a artística, e, por meio dêsse fator de sua especial predileção, procuram explicar

---

25 Veja-se a crítica detalhada destas "filosofias da História" em P. Sorokin. *Modern Historical and Social Philosophies* (Nova York, 1963), e nos Capítulos VII e VIII da presente obra.

a estrutura e a dinâmica de todo o sistema ou supersistema sócio-cultural de que êsse fator constitui apenas uma parte. Mais uma vez, vamos encontrar exemplos conspícuos dêsse êrro nas teorias de Karl Marx e Max Weber. Quando Marx e outros adeptos de uma interpretação econômica da história fazem, do fator econômico dos meios e instrumentos de produção, o fator principal da estrutura e das mudanças de todos os outros sistemas sócio-culturais, e, de todo o supersistema da cultura ocidental, tomam uma parte de um dado sistema sócio-cultural e procuram explicar com ela o sistema inteiro. Incidem no êrro da *pars pro toto.* Quando Max Weber toma o sistema religioso e a sua *Wirtschaftsethik* como o fator preponderante do sistema econômico, comete a forma inversa do mesmo êrro. Cuidadosamente testadas essas duas teorias, verificamos que o sistema econômico do capitalismo não produziu e determinou a emergência e crescimento do Protestantismo, como sustentava Marx, e que o Protestantismo com a sua *Wirtschaftsethik* não foi o fator preponderante na emergência e desenvolvimento do capitalismo, como pretendia Max Weber. Ao invés disso, ambos os sistemas, capitalismo e Protestantismo, juntamente com o sistema sensivo de verdade e ciência, a filosofia sensiva (materialismo, empirismo, singularismo, relativismo etc.), os sistemas sensivos de pintura, escultura, arquitetura, literatura e drama, a ética e o direito sensivos, utilitários, hedonistas e relativistas, a política e a economia sensivas e o modo de vida e a mentalidade sensivos têm se desenvolvido interdependentemente, como partes de um supersistema sensivo ainda mais vasto, que surgiu depois do século XII e se converteu no supersistema dominante da cultura ocidental durante os últimos quatro séculos.

Na época presente, êsse supersistema e todos os seus sistemas sensivos estão se desintegrando, inclusive o capitalismo e a parte sensiva da religiosidade protestante. Todos êsses sistemas sensivos, bem como o seu supersistema, foram interdependentes na sua emergência, crescimento e declínio, e o crescimento e declínio do próprio supersistema sensivo se processou em interdependência com o de todos os seus sistemas sensivos[26]. A tripla interdependência estática e dinâmica dêsses sistemas, unidos no seu supersistema, é muito semelhante à tripla interdependência que se observa num organismo como sistema biológico. Quando um organismo humano passa da fase da infância para a da maturidade, uma multidão de mudanças anatômicas, fisiológicas e psicológicas ocorrem nos seus órgãos

---

26 Ver a *Dynamics*, todos os quatro volumes, e particularmente vol. II, pág. 500, e vol. IV, *passim.*

(subsistemas) principais. Essas mudanças não se devem ao "fator bigode", nem a uma mudança no fator pêso, nem em qualquer outra parte singular do organismo; processam-se de maneira simultânea e interdependente. A mesma crítica pode se aplicar a outras teorias sociológicas em tôrno de um fator favorito — às teorias demográficas, raciais, políticas, científicas, filosóficas, morais ou sexuais — que consideram o resto dos sistemas sócio-culturais como meras variáveis dependentes dêsse fator favorito. Essas teorias, que desconhecem as propriedades dos sistemas, e em particular a tripla interdependência de cada parte importante do sistema com as outras partes importantes e com o sistema em seu todo, e do sistema em conjunto com tôdas as suas partes, substituem essa tripla interdependência por uma dependência linear em que tôdas as partes do sistema e o sistema no seu todo ficam subordinados a uma das partes, o fator favorito. Não admira que as ciências psicossociais estejam atravancadas por uma multidão de diversas e mùtuamente contraditórias teorias de fatôres favoritos, por "filosofias da história" singularmente inadequadas e por tôda sorte de concepções "bigodianas" da estática e da dinâmica sócio-cultural.

Desdenhando a possibilidade de as variáveis serem partes de um sistema e tratando quase tôdas as variáveis sócio-culturais como congéries, muitos estatísticos cometem diàriamente, em menor escala, êsse êrro da *pars pro toto* — de tomar como variável uma parte de um sistema e de tratar as partes como variáveis-congéries. Um tal procedimento forçosamente terá de alcançar resultados, índices e coeficientes contraditórios e enganadores.

Tais são alguns dos erros, falhas e limitações do estudo estatístico ambicioso dos fenômenos sócio-culturais. Isso explica por que, apesar da sua potencial fertilidade, êsses estudos deram, até agora, um rendimento muito modesto de descobertas significativas e generalizações válidas. Enquanto êsses erros e dificuldades prevalecerem na pesquisa estatística, ela permanecerá mais ou menos estéril e em parte ilusória. Se as ciências psicossociais desejam avançar ao longo da estrada real das descobertas significativas, têm de abandonar a via travessa da pesquisa pseudomatemática e pseudoquantitativa[27].

---

27 A conclusões semelhantes chegam G. Gurvitch, *Determinismes sociaux et liberté humaine* (Paris, 1955), págs. 27-29 e 109-110; A. Cuvillier, *Où va la sociologie française ?* (Paris, 1953); B. B. Wolman, *Contemporary Theories and Systems in Sociology* (Nova York, 1960), págs. 504 e segs.; P. H. Prabhu, "The State of Psychology as a Science Today," in *Fiftieth Indian Science Congress* (Calcutá, 1963); C. Burt, "The Concept of Consciousness," in *British Journal of Psychology*, agôsto de 1962; H. J. Eysenck, *Sense and Nonsense in Psychology* (Nova York, 1957); H.

Crítica do postulado básico das teorias singularistas-atomistas

Outras objeções lógicas e empíricas aos postulados e pressuposições básicas das teorias singularistas-atomistas são: primeiro, que o postulado de que a realidade sócio-cultural é composta puramente de fenômenos singulares separados e "livres", existindo independentemente uns dos outros e não unificados — causal ou significativamente — em *Ganzheiten* ou sistemas, é empìricamente falso. Talvez existam alguns fenômenos físicos, biológicos e sócio-culturais nessa forma singularista e "livre" de realidade. Mas as partículas elementares, átomos e moléculas do mundo físico existem em formas fantàsticamente complexas de sistemas unificados; o mesmo se pode dizer das células, tecidos, órgãos e organismos no mundo biológico. E o mesmo vale para os fenômenos sócio-culturais. Esta proposição é axiomática e incondicionalmente aceita como válida pelas ciências físicas e biológicas. Não é menos válida e axiomática para as ciências psicossociais. Os capítulos seguintes darão provas adequadas da sua correção.

Tôdas as teorias atomistas-singularistas que negam a parte "sistêmica" da realidade inorgânica, orgânica e superorgânica e que, em seus estudos, procuram tratar, considerar e compreender a parte sistêmica dêsses campos da realidade somativamente (como simples soma ou conglomerado de fenômenos singulares) estão radicalmente erradas. Sua atitude só é correta em relação aos fenômenos que têm uma existência singularista, separada e "livre".

O postulado criticado é também *lògicamente* defeituoso. Do ponto de vista lógico, êle significa que todos os fenômenos singularistas se encontram num estado de completa independência ou separação uns dos outros, que tôdas as suas relações mútuas são relações puramente acidentais e que nenhuma relação causal ou uniformemente estreita, estável e repetida existe no universo dos fenômenos físicos, biológicos e superorgânicos.

---

cantril e outros, "Psychology and Scientifics Research", in F. H. Kilpatrick, *Explorations in Transactional Psychology* (Nova York, 1961), págs. 15 e segs.; S. S. Stevens, *Handbook of Experimental Psychology* (Nova York, 1951), págs. 3 e segs.; "Problems and Methods of Psychophysics", in *Psychological Bulletin*, julho de 1958, págs. 177-196; E. Schrödinger, *Über Indeterminismus in der Physik* (Leipzig, 1932); W. Heisenberg, *Wandlungen in der Grundlagen der Naturwissenschaft* (Leipzig, 1935); e a maior parte da bibliografia mencionada no Capítulo V desta obra.

Se isso fôsse verdade, porém, todos os cientistas, inclusive os atomistas-singularistas, deveriam "abandonar qualquer busca de relações causais ou significativas e as respectivas uniformidades, contentando-se resignadamente com o caos físico, biológico e sócio-cultural de absoluta incausalidade, contingência e capricho do mundo das congéries[28]." A busca de uniformidades[29] tem sido, talvez, o mais alto objeto da pesquisa científica, mas agora é preciso cancelar essa busca e reduzir tôda a pesquisa científica à mera descrição de alguns dos infinitamente numerosos fenômenos singularísticos. Creio que êsse postulado e suas conseqüências não seriam aceitos pelos cientistas, inclusive os próprios atomistas-singularistas. Se fôssem aceitos, vibrariam um golpe mortal na parte mais importante e criadora da ciência, assim como no prestígio e no valor da própria ciência.

Observações finais

A precedente discussão de algumas amostras relativamente importantes de teorias singularistas-atomistas nos permite responder agora às perguntas formuladas no Capítulo III, sôbre (1) a pretensão dessa corrente de pensamento sociológico a ser estritamente científica em seus métodos, e (2) a justificação da sua revolta contra o "filosofismo", a "teorização especulativa" e os "grandiosos sistemas de Sociologia". As minhas observações críticas a respeito das falsas pretensões de cada uma das teorias representativas examinadas já deram uma resposta a essas perguntas. Três critérios objetivos reforçam essencialmente a validez das minhas críticas. Em primeiro lugar, é preciso ver se os singularistas-atomistas revoltados contra outros tipos de teorias sociológicas, e especialmente contra os "grandiosos sistemas" de Sociologia e os seus autores, na realidade praticam o que pregam. Se, malgrado o seu desprêzo por êsses sistemas, êles próprios os usam ou procuram construir os seus, podemos aceitar êsse fato como prova cabal da inevitável necessidade de tais sistemas. O segundo critério é verificar se os "caçadores de fatos" atomistas-singularistas e investigadores dos problemas pequenos e específicos da Sociologia têm resultados científicos reais para nos oferecer. Se os frutos de sua pesquisa em

---

28 *Dynamics*, Vol. IV, pág. 131.

29 Veja-se uma crítica lógica e empírica detalhada das teorias singularistas-atomistas, inclusive das asserções singularistas de alguns historiadores "sistêmicos", na *Dynamics*, vol. I, cap. I, págs. 167 e segs.; e vol. IV, págs. 98-99, 102-106, 129-133 e 433-435.

larga escala são verdadeiramente ricos e significativos, se ela nos trouxe uma nova, mais profunda e mais adequada compreensão dos mistérios do homem, da conduta humana e dos processos sociais e culturais; se descobriu um conjunto de uniformidades universais ou, pelo menos, das uniformidades de "nível médio" de R. Merton, aplicáveis a muitas pessoas, grupos e culturas; e, por fim, se aumentou notàvelmente a capacidade da Sociologia para predizer acontecimentos e processos futuros — isso será justificação suficiente dos rebeldes e dos seus métodos de pesquisa. Se, pelo contrário, os resultados dêsses maciços esforços foram modestos de todos os pontos de vista indicados, isso será prova suficiente para lhes rebater as pretensões e os métodos. O terceiro critério é examinar se a pesquisa dêsses autores produziu considerações de Lógica geral ou epistemológicas e fenomenológicas que indiquem a maneira correta de avaliar a corrente de pensamento em discussão. Vamos aplicar cada um dêsses critérios ao trabalho dos nossos autores.

Os críticos dos "grandiosos sistemas" de Sociologia usam os princípios e generalizações dêsses sistemas em seus próprios trabalhos, seja para explicar, seja para corroborar, generalizar ou analisar os seus descobrimentos e conclusões? A resposta é: Sim, muitos dêles o fazem. Constata-se, de modo geral, que êsses críticos usam as teorias, princípios e conclusões generalizadoras de M. Weber, E. Durkheim, F. Tönnies, S. Freud, K. Marx, A. Comte, H. Spencer, G. Tarde, G. Simmel, V. Pareto, W. G. Sumner, C. Gini, C. H. Cooley, W. I. Thomas, G. Sorel, O. Spengler, B. Malinowski, C. Ellwood, L. von Wiese, R. Park, E. A. Ross e muitos outros "construtores de sistemas". Mais ainda: essas teorias e conclusões são usadas pelos rebeldes como cientìficamente comprovadas e dignas de todo crédito. Não raro, essas pesquisas fisicistas-quantitativas, operacionais, experimentais e empìricamente precisas de caça aos fatos representam simples ilustrações dos temas dos grandes sistematizadores, ou variações sôbre êsses temas.

É exato que muitos dêsses rebeldes tentam "teorizar" e construir também os seus sistemas generalizadores de Sociologia? No Capítulo I essa propensão foi mencionada como um dos notáveis aspectos da Sociologia hodierna. Os capítulos ulteriores darão prova suficiente dessa tendência teorizante e generalizante dos modernos sociólogos. Ao invés de rejeitarem as teorias sistemáticas, filosofias sociais e "especulações anticientíficas" dos construtores de grandes sistemas, muitos dêsses rebeldes estão diligentemente tratando de formular uma multidão de teorias especiais para explicar os resultados concretos de seus estudos, esquemas conceptuais analíticos e gerais supos-

tamente aplicáveis a tôdas as sociedades e culturas, e regras metodológicas para tôda e qualquer pesquisa sociológica.

Deixando de lado a questão da validez dessa teorização, é inegável o fato de ela haver proliferado entre os rebeldes fisicistas e outros. Êste fato solapa consideràvelmente a posição dos rebeldes, pois demonstra a necessidade inevitável e o valor supremo das teorias generalizadoras e interpretativas para o progresso científico da Sociologia.

Esta conclusão é vigorosamente confirmada, de acôrdo com os nossos segundo e terceiro critério, pelos resultados dos maciços trabalhos de pesquisa realizados pelos rebeldes. Dos pontos de vista lógico, epistemológico e empírico, suas teorias estão cheias de enormes buracos. O resultado cognitivo líquido de suas maciças pesquisas tem sido bastante modesto e quase não nos deu uniformidades universais ou de "nível médio", ou qualquer compreensão mais profunda dos mistérios da natureza humana e da vida social e cultural. Tampouco nos forneceu novos *Principios* sociológicos que, como os de Newton, pudessem servir como autênticos alicerces da Sociologia durante os dois séculos próximos. Algo se conseguiu, é claro, mas essas conquistas foram muito menores do que jactanciosamente pretendem os revoltados. Em todo caso, não lhes dão o direito de proclamar a obsolescência dos "grandiosos sistemas" de Sociologia em face da impecabilidade científica da Sociologia que êles próprios praticam. Não contém esta mais do que alguns grãos de verdadeiro ouro cognitivo em meio à imensa massa de materiais pseudofísicos, pseudomatemáticos e pseudo-experimentais trazidos a lume pelas suas escavações[30].

---

30 Esta conclusão contradiz a de Berelson e Steiner, que apontam 1.045 "achados" (descobertas empíricas científicas) das recentes "ciências comportamentais". Quando examinamos com atenção êsses "achados", torna-se evidente que cêrca de 90 por cento dêles ou são truísmos, ou 'descobertas" feitas há muito por filósofos, biólogos e outros cientistas e não por recentes "especialistas em ciências comportamentais", ou representam proposições filosóficas, metodológicas e especulativas disfarçadas, a que dificilmente se poderá chamar descobertas científicas empíricas. O inventário das recentes descobertas científicas nas "ciências comportamentais" por Berelson e Steiner está altamente inflacionado. Por outra parte, omite um número considerável de importantes descobertas científicas de nível médio, feitas por sociólogos recentes. Ver B. Berelson e G. A. Steiner, *Human Behavior: An Inventory of Scientific Findings* (Nova York, 1964).

TERCEIRA PARTE

TEORIAS DE SISTEMAS CULTURAIS

Capítulo V

O SURTO RECENTE DE TEORIAS SISTÊMICAS NAS CIÊNCIAS FÍSICAS, BIOLÓGICAS E PSICOLÓGICAS

Características gerais das teorias sistêmicas

A diferença entre as teorias singularistas-atomistas, que muitas vêzes não vêem a floresta por causa das árvores, e as teorias sistêmicas, é que estas últimas vêem a floresta como um ecossistema unificado e estudam as suas árvores como partes interdependentes ou componentes da floresta como um todo. Na opinião dos propugnadores dessas teorias, a floresta tem uma realidade, propriedades e funções muito diferentes da soma das propriedades de tôdas as árvores que a compõem. Da mesma forma, os teorizadores sistêmicos sustentam que um automóvel montado representa uma realidade com propriedades e funções bem diversas das que caracterizam a totalidade das suas partes espalhadas no chão de uma fábrica. Fazem êles a mesma distinção entre sistemas unificados e simples congéries singularistas em relação a fenômenos físicos, biológicos, psicológicos e sócio-culturais. No mundo sócio-cultural, essas teorias acentuam a profunda diferença entre todos sócio-culturais unificados *(Ganzheiten)* e um mero agrupamento de indivíduos ou um conglomerado singularista de fatos e ocorrências sócio-culturais. De acôrdo com os teorizadores sistêmicos, os grupos sociais organizados (sistemas sociais) e os sistemas culturais possuem uma realidade *sui generis* e, nas suas estruturas, propriedades e conduta, exibem as mais significativas diferenças em relação às da simples soma dos seus componentes não montados e inintegrados.

As diferenças essenciais entre congéries singularísticas e sistemas ou todos unificados foram observadas há muito tempo. Durante vários séculos, filósofos, pensadores sociais e juristas eminentes distinguiram cuidadosamente a diferença específica entre os sistemas unificados e o simples conglomerado somativo dos seus elementos

singularísticos[1]. O exame dos traços específicos de um sistema unificado envolve uma análise cuidadosa de conceitos e realidades tais como todo e partes, unidade e multiplicidade, um e muitos, integração, coesão, coerência etc. Sem um aclaramento dêsses conceitos e das correspondentes realidades, nunca foi possível chegar a uma concepção adequada dos todos ou sistemas unificados[2].

Teorias sistêmicas também têm sido desenvolvidas com brilhantismo por juristas eminentes em suas interpretações da natureza e da realidade da pessoa jurídica. Tôdas as concepções realistas da pessoa jurídica são sistêmicas por natureza. Como já se mencionou no Capítulo III, as teorias realistas da pessoa jurídica consideram-na como uma realidade transubjetiva e superindividual, que realmente existe no mundo social e que nem deriva da realidade de seus membros, nem coincide com ela. Não é nem uma ficção nem mero expediente artificial, mas antes a realidade que existe lado a lado com a de seus membros e acima dela.

Existem inúmeras variações em tôrno desta concepção realista: a variedade *transcendental* vê a realidade da pessoa jurídica em alguma essência ou entidade supersensorial ou transcendental que a impregna. A "concepção carismática" da Igreja cristã primitiva, na qual tudo que é cristão está unido em Deus, é um exemplo dêste realismo transcendental. A variedade *empírico-organísmica* vê a pessoa jurídica como um organismo superindividual real, dotado de corpo e sistema próprios, em parte corpóreo e em parte psicológico. A variedade *psicológico-realista* vê a sua realidade em alguma entidade psicológica superindividual como a opinião pública, a mentalidade de grupo, a vontade comum, os interêsses e valôres de grupo, etc. A

---

1 Quase todos os expositores do realismo, universalismo e eternalismo ontológico e sociológico são partidários da atitude sistêmica para com o estudo das realidades físicas, biológicas e psicológicas, tanto no mundo em geral como no universo sócio-cultural humano. Veja-se uma lista bastante minuciosa de tais pensadores nas sociedades greco-romana e ocidental, do século VI a.C. a 1920 em *Dynamics*, vol. II, págs. 684-696.

2 Êste tipo de análise tem sido continuado até os nossos dias. Ver, por exemplo, H. Rickert, *Das Eine, die Einheit und die Eins* (Berlim, 1911); G. Galli, *L'uno e molti* (Turim, 1939); C. P. Wikner, *Über Einheit und Vielheit* (Upsala, 1863); F. Altheim, "Einheit und Einzelheit," in *Der Monat*, abril de 1956; P. Martinetti, *Introduzione alla, metafisica* (Milão, 1929); I. V. Blauberg, *Problema tselostnosti v markistskoi filosofii* (Moscou, 1964); e principalmente A. M. Moschetti, *L'unità come categoria*, 2 vols. (Milão, 1952), com a sua significativa epígrafe: "L'uno se non è niente è." Sem uma definição preliminar dêstes conceitos — a qual, como veremos, raramente é dada na maioria das obras sociológicas sôbre "sistemas sociais e culturais" — as respectivas teorias sistêmicas serão forçosamente vagas e deficientes.

variedade *funcional* vê a realidade da pessoa jurídica na sua realidade funcional, que sensorialmente se apresenta como uma realidade *sui generis*, diferente da de seus membros. "A idéia de comunidade, por exemplo, [está] associada com a terra e as pessoas que guardam certas relações entre si, [e] corresponde à realidade. Não é um fruto da fantasia, como pensam alguns, mas do senso comum."

Quando estudamos cuidadosamente tôdas as variedades de interpretação da pessoa jurídica, descobrimos nessas concepções tôdas as variedades das recentes teorias sistêmicas da sociedade, do grupo social e dos sistemas sociais e culturais[3].

Entre a multidão de definições das *Ganzheiten* ou sistemas unificados e suas diferenças específicas a de S. Tomás de Aquino continua sendo a melhor[4]. De acôrdo com esta definição, os todos ou sistemas unificados apresentam uma tríplice dependência mútua: cada parte importante do sistema depende de tôdas as suas partes importantes e do sistema como um todo, e o sistema como um todo depende de tôdas as suas partes importantes. Os meros conglomerados somativos de fenômenos singularísticos não têm essa tríplice interdependência. Como veremos, tôdas as recentes definições dos sistemas unificados confirmam e reiteram — totalmente ou em parte — a definição tomista, e poucas serão as novas concepções de *Ganzheiten* que as superem.

Nas suas pressuposições filosóficas, as teorias sistêmicas perfilham o realismo ontológico, sociológico e ético *versus* nominalismo, o universalismo *versus* singularismo, e o eternalismo *versus* temporalismo[5]. Entre as teorias sociológicas sistêmicas do período anterior (examinadas em *Contemporary Sociological Theories*), as teorias das escolas orgânica e sociológica são as mais típicas dêsse método de abordar a matéria[6].

Outras características das recentes teorias sociológicas sistêmicas têm sido a sua concentração sôbre os sistemas macrossociais e macroculturais ao invés dos microssociais e microculturais; a investigação tanto qualitativa como quantitativa dêsses sistemas macrossociológicos; o uso de métodos de pesquisa dedutivos, indutivos, dialéticos e intuitivos; uma análise cuidadosa dos postulados filosóficos que aceitam como base de suas teorias; uma atitude mais favorável para

---

3 Veja-se uma análise das interpretações realistas de pessoa jurídica, das corporações e instituições, bem como os seus eminentes teorizadores, na *Dynamics*, vol. II, cap. VIII.

4 S. Tomás de Aquino, *Decem libros ethicorum*, livro I, seção I; *Summa theologica*, IIa, IIae, q. 58 e q. 47, 11.

5 Ver o significado dêstes têrmos em *Dynamics*, vol. 2, caps. V, VI, VII e VIII.

6 Cf. *CST*, cap. VIII.

com o "filosofismo", a análise teórica do aspecto interior, subjetivo e significativo dos fenômenos sócio-culturais e dos grandes sistemas de Sociologia; e uma relativa isenção da imitação dos métodos e da terminologia das ciências naturais, imitação essa que desempenha papel tão saliente nas teorias singularistas-atomísticas.

O surto recente das teorias sistêmicas em tôdas as ciências básicas

Como as teorias singularistas-atomistas fornecem, na melhor das hipóteses, o conhecimento válido de apenas um ou uns poucos dentre os muitos aspectos dos fenômenos sócio-culturais, e como essas investigações, segundo vimos, não contêm tôda a verdade e nada além da verdade, mas apenas uma parte da verdade freqüentemente mesclada de êrro, o seu surto recente foi neutralizado e complementado por um surto de teorias sistêmicas, não apenas na Sociologia recente mas também na Física, na Química, na Biologia, na Psicologia e nas Ciências Sociais[7].

Êsse surto é bem descrito nos seguintes excertos do ensaio de V. G. Afanassiyef:

> Nesta época em que a humanidade começa a entrar no período da revolução científico-tecnológica, o estudo do problema da integralidade, da estrutura e da organização assume grande importância. Os sucessos da ciência e da prática de hoje atestam convincentemente o fato de que o mundo que nos cerca não consiste em coisas separadas e isoladas uma das outras, mas numa multidão de objetos mùtuamente ligados e interagentes — certos tipos de formações unificadas ou integralidades. A investigação dos

7 Além das razões cognitivas, o fator existencial-cultural desempenhou importante papel em ambos êsses surtos. O fator sócio-cultural tem consistido: (*a*) no declínio do supersistema cultural sensivo até agora dominante, o qual estimulou um surto de teorias singularistas-atomistas extremas, e (*b*) no surgimento de uma nova ordem integral-cultural que favorece o desenvolvimento de teorias sistêmicas. Provas substanciais apresentadas na *Dynamics* mostram que o nominalismo-sigularismo-temporalismo são congeniais e tangìvelmente associados com o supersistema cultural sensivo, enquanto as filosofias e teorias sistêmicas realistas-universalistas-eternalistas predominam nas culturas ideativas e integrais. Ver as razões e corroborações desta uniformidade em *Dynamics*, vol. II, caps. V-VIII. O declínio contemporâneo do supersistema sensivo e o surgimento da ordem cultural integral são analisados em detalhe na *Dynamics*, e concisamente delineados em P. Sorokin, *The Basic Trends of Our Time* (New Haven, 1964).

sistemas unificados têm grande significação para o estudo das formas de movimento da matéria, da classificação das ciências, aclaramento das possibilidades de aplicação de métodos matemáticos e físico-químicos a um estudo de vários setores da realidade, para a teoria e prática de modelos (científicos), para estabelecimento e utilização de sistemas cibernéticos, e também para a solução de uma série de problemas científicos e técnicos. O problema da integralidade *(Ganzheit)* tem muitos aspectos filosóficos. [Um dêles é a classificação dos sistemas holísticos e dos tipos básicos de *Ganzheiten.*]

Sôbre que base, sôbre que princípios fazer tal classificação? Para responder a esta pergunta é necessário definir primeiro o que se entende por sistema unificado e integralidade. Na literatura soviética e estrangeira, o conceito de todo é identificado com o de um sistema. Sem dúvida tôda integralidade *(Ganzheit)* é um sistema; mas será cada sistema um todo? Na minha opinião, não é... Em ciência... entende-se em geral por sistema um complexo de componentes interagentes. De acôrdo com esta definição, várias ou mesmo duas moléculas de gás que colidem entre si numa interação mecânica formam um sistema. Não obstante, não se trata aí de um sistema *holístico* (unificado), mas apenas de um sistema *somativo* na medida em que essa interação mecânica não gere quaisquer propriedades novas (holísticas). À diferença dêste caso, na interação de 10^{22} moléculas o sistema torna-se um todo termodinâmico: exibe claramente novas propriedades integrativas (temperatura, pressão), que estão ausentes nas moléculas isoladas. O mesmo pode ser observado em qualquer outro sistema holístico — no núcleo do átomo, no átomo, na molécula, na célula viva, no organismo etc. Por esta razão podemos definir a integralidade *(Ganzheit)* ou sistema unificado como uma totalidade de objetos cuja interação gera novas qualidades integrativas, ausentes das suas partes isoladas. Esta característica indica claramente a diferença entre o sistema unificado (holístico) e o sistema meramente somativo (um monte de pedras etc.), cujas propriedades são idênticas à simples soma das propriedades das suas partes. Com a introdução de novos ou a eliminação de velhos componentes do sistema somativo, nem o sistema nem os seus componentes sofrem qualquer mudança qualitativa tangível: o sistema simplesmente diminui ou aumenta de volume. Cada componente do sistema somativo permanece autônomo; as fôrças de

coesão entre os componentes têm um caráter puramente externo e instável. Um quadro bem diverso é o que nos oferece um sistema unificado (holístico). A coesão entre os seus componentes é tão íntima e orgânica que uma mudança num dêles necessàriamente determina uma mudança em outros componentes e, com bastante freqüência, no sistema inteiro. Por êsse motivo, em vários processos de interação com o seu meio ambiente, o sistema holístico funciona como uma unidade. Essa unidade se deve ao fato de que a coesão entre os seus componentes é maior e mais estável do que a coesão dos mesmos com as formações do meio ambiente...

Após esta definição o Dr. Afanassiyeff enumera as características específicas de todos os sistemas holísticos, que são as seguintes:

A. O sistema unificado influencia ativamente os seus componentes e com freqüência os modifica de conformidade com a sua própria natureza. Em resultado disso, suas partes sofrem importantes mudanças: perdem algumas das propriedades que possuíam antes de ingressar no sistema e adquirem algumas qualidades novas. Por exemplo, um nêutron depois de entrar no núcleo de um átomo torna-se mais estável, ao passo que no estado "livre" êle existe apenas durante um curto período de tempo, para logo dissociar-se em próton, eléctron e neutrino. As propriedades de átomos, íons e radicais mudam sensìvelmente quando passam a formar parte de uma molécula... Particularmente íntima é a coesão dos componentes (órgãos, células, tecidos) entre e si e com o sistema inteiro num organismo vivo. É apenas num tal organismo, como escreveu V. I. Lenin, que as partes, "em sua unidade recíproca, são o que são. Uma mão separada do corpo a que pertence passa a ser uma mão apenas no nome". Isolada do sistema unificado, uma parte perde as suas propriedades vivas e transforma-se em produtos de dissociação química.

B. Cada sistema unificado *(Ganzheit)* tem a sua organização específica (quantitativa e qualitativa) de componentes ou partes... Assim, um átomo como unidade é composto do seu núcleo e de uma parede eletrônica; um organismo, de órgãos, tecidos, células, e assim por diante.

C. Tipos específicos de mútua coesão interna dos componentes ou de sua organização formam a *estrutura* do sistema unificado.

A estrutura de um átomo consiste na interação electromagnética do seu núcleo com os eléctrons etc.

D. Cada sistema unificado *(Ganzheit)* não existe isoladamente, por si só, mas numa certa relação com o seu meio. Diferentes tipos de sistemas têm diferentes formas de interação com o ambiente, e quanto mais alto o nível de desenvolvimento do sistema, mais complexa e diversa é a sua interação com o meio. Alguns sistemas são relativamente *fechados;* outros (muitos sistemas físicos e químicos) são mais *abertos* (permutam apenas energia com o ambiente); e um terceiro tipo de sistemas (organismos vivos) são *abertos* e permutam com o seu ambiente não só energia mas também matéria.

E. Todo sistema unificado muda com o decorrer do tempo e tem a sua história própria. Genèticamente ligado como está ao sistema unificado precedente, êle, por sua vez, torna-se um material ou fundamento para a formação de novos sistemas unificados.

F. Por fim, cada sistema unificado tem as suas funções, qualidades e propriedades específicas próprias, determinadas pela natureza de seus componentes e da respectiva coesão mútua, pela sua interação com o ambiente e suas condições histórico-genéticas. A totalidade dessas características determina as propriedades integrativas de cada sistema (propriedade de associação e dissociação dos sistemas químicos, de assimilação e dissimilação, auto-reprodução etc., dos organismos vivos[8]).

Isto nos dá uma idéia das investigações sistêmicas dos sistemas físicos unificados, começando pelas metagaláxias macrofísicas e outros sistemas galácticos e terminando pelas estruturas microfísicas de moléculas, átomos e partículas elementares[9]. Durante estas últimas décadas foram feitos grandes progressos na pesquisa sistêmica dos

8 V. G. Afanassiyeff, "O printsipakh klassifikatsii tselostnykh sistem "[Princípios de classificação dos sistemas unificados], in *Voprosy filosofii* n.º 5 (1963), págs. 31-33 (trad. por P. Sorokin). Ver especialmente O. Lange, *Calosc i rozwój w swiete cybernetyki* [O todo e o desenvolvimento à luz da Cibernética], (Varsóvia, 1962).

9 Sôbre êstes sistemas astrofísicos, veja-se S. B. Pikelner, *Fizika mejzvezdnoi sredy* [A Física do meio interstelar], (Moscou, 1959); L. O. Valt, "Sootnochenie struktury i elementov" [Relação mútua entre estrutura e elementos], in *Voprosy Filosofii,* n.º 5 (1963), págs. 44-53.

sistemas físicos e químicos. Numerosos tipos dêsses sistemas foram estudados, formularam-se várias classificações dessas *Ganzheiten* físicas e descobriu-se uma série de uniformidades neste campo[10].

O surto de teorias sistêmicas nas ciências biológicas

Ainda mais evidente tem sido o surto de teorias sistêmicas no campo da Biologia. Seus pontos essenciais são bem descritos por L. von Bertalanffy, um dos líderes no campo da teoria geral de sistemas, e principalmente dos sistemas biológicos:

> Em nossa época ocorreu uma mudança fundamental nas concepções científicas. São bem conhecidas as revoluções que se verificaram na Física Moderna... Menos evidentes, mas talvez não menos significativas em suas conseqüências, são as mudanças que se processaram no pensamento biológico... Se conservarmos o têrmo *"concepção organística"*, considerá-lo-emos apenas como uma denominação conveniente para uma atitude que já se tornou muito geral e largamente anônima... A pesquisa e o pensamento biológico têm sido determinados *até agora* por três idéias principais, a que podemos chamar a concepção *analítica e somativa,* a *teoria mecanicista* e a *teoria da reação...*
>
> O objetivo da pesquisa biológica parecia ser o de resolver em unidades elementares as complexas entidades e processos que se nos deparam na natureza viva — *analisá-los* — a fim de explicá-los por meio da justaposição ou *adição* dessas unidades e processos elementares. É assim que a Química resolve corpos materiais em componentes elementares — moléculas e átomos; a Física considera a tormenta que arranca uma árvore pelas raízes como uma soma de movimentos de partículas de ar, o calor de um corpo

10 Da vasta literatura existente neste campo, apenas umas poucas obras podem ser mencionadas aqui: *General Systems: Yearbook of the Society for the Advancement of General-System Theory* (Ann Arbor, 1956-1063), vols. I-VIII; B. M. Kedrov, *Filosofskie problemy sovremennogo estestvoznania* [Problemas filosóficos da ciência natural contemporânea], (Moscou, 1959); J. C. Smuts, *Holism and Evolution* (Londres, 1927); V. N. Sadovsky, *Problemy metodologii i logiki nauk* [Problemas da metodologia e da lógica das ciências], (Tomsk, 1962); uma série de ensaios de pesquisa por V. I. Kremiansky, I. V. Blauberg, V. I. Svidersky, N. T. Abramova, V. N. Kondratiev e outros, publicados em *Voprosy filosofii* nos anos de 1959-964; uma série de monografias de eminentes físicos como I. E. Tamm, *Osnovy teorii elektritchestva* [Fundamentos da teoria da eletricidade], (Moscou, 1957); V. Hukkel, *Khimitcheskaia sviaz* [A coesão química], (Moscou, 1960). Uma vasta bibliografia de obras ocidentais sôbre sistemas físicos e biológicos é dada no livro de L. von Bertalanffy, *Problems of Life* (Nova York, 1960), págs. 205-211.

como a soma da energia de movimento de moléculas, e assim por diante. Um procedimento análogo foi aplicado em todos os campos da Biologia. Assim, a Bioquímica investiga os constituintes químicos individuais dos corpos vivos, bem como os processos químicos que se realizam dentro dêles... A teoria celular clássica encarava as células como unidades elementares da vida, comparáveis aos átomos como unidades elementares dos compostos químicos. Portanto, um organismo multicelular aparecia morfològicamente como um agregado de tais unidades formativas... O mesmo ponto de vista era aplicado ao desenvolvimento embrionário dos organismos... A teoria clássica dos reflexos, dos centros nervosos e da localização... considerava [o sistema nervoso] como uma soma de aparelhos estabelecidos para o exercício de funções individuais... Desta forma, o comportamento dos animais era resolvido numa soma ou cadeia de reflexos... Êstes exemplos... mostram que o *princípio de análise e adição* tem desempenhado uma função diretriz em todos os campos. A análise das partes e processos individuais dos sêres vivos é *necessária* e constitui o requisito prévio de tôda compreensão mais profunda. Tomada em si mesma, porém, a análise *não é suficiente*. Primeiro, [porque] cada organismo representa um *sistema*, e por êste têrmo entendemos um complexo de elementos em interação mútua; é impossível resolver completamente os fenômenos da vida em unidades elementares [porque] o comportamento de uma parte isolada difere, em geral, do seu comportamento no contexto do todo... Se algumas células são explantadas do organismo e postas a crescer como cultura histológica num meio nutriente apropriado, o seu comportamento diferirá do que tinha no organismo... Portanto, as características da vida são características de um sistema que nasce da organização de materiais e processos e a ela está associado. Modificam-se com as alterações do todo e desaparecem quando êste é destruído...
Segundo, o todo concreto mostra propriedades que estão ausentes em suas partes isoladas. O problema da vida é um problema de *organização*. Enquanto isolarmos fenômenos individuais, não descobriremos nenhuma diferença fundamental entre o vivo e o inanimado... [A organização específica de tôdas as partes e processos nos organismos] diferencia bàsicamente as ocorrências que se verificam num organismo vivo das reações que se desenrolam nos sistemas não vivos ou num cadáver... Assim, o problema da integralidade e da organização fixa um limite à descrição e explanação analítica e somativa. [De acôrdo com a teoria mecanicista

até agora prevalente] a ordem nos fenômenos vitais deveria ser interpretada em função de *estruturas,* mecanismos no sentido mais lato da palavra. Exemplos desta concepção nos são fornecidos pela teoria do desenvolvimento embrionário de Weismann ou pela teoria clássica dos reflexos e centros nervosos... Condições estruturais estão, em larga medida, presentes no organismo vivo... Apesar disso, *não podemos considerar as estruturas como base primária da ordem vital,* pois uma estrutura fixa (e seu mecanismo) só podem responder a certas exigências definidas, e não a qualquer uma (como é demonstrado por todos os organismos)... Há uma diferença fundamental entre a estrutura de uma máquina e a de um organismo. A primeira é sempre formada dos mesmos componentes, a segunda é mantida num estado de fluxo contínuo, de perpétua decomposição e reposição dos seus materiais formativos. *As próprias estruturas orgânicas são a expressão de um processo ordenado, e só se mantêm dentro dêsse processo e por êle.* Em terceiro lugar, tanto ontogenética como filogenèticamente constatamos a existência de uma transição de estados menos mecanizados e mais reguláveis para estados mais mecanizados e menos reguláveis... Chegamos, assim à seguinte conclusão: primàriamente, os processos orgânicos são determinados pela mútua interação das condições presentes no *sistema total* — por uma ordem *dinâmica,* pode-se dizer. Isto constitui a base da regulabilidade orgânica... A natureza primária de uma ordem dinâmica, em contraste com uma ordem estrutural ou maquinal, é encontrada em campos tão diversos como os das estruturas celulares, do desenvolvimento embrionário, da secreção, da fagocitose, da teoria dos reflexos e centros nervosos, do comportamento instintivo, da percepção "gestáltica", etc. Os organismos *não são* máquinas, mas podem, até certo ponto *tornar-se* máquinas, congelar-se em máquinas. Nunca de todo, porém, pois um organismo completamente mecanizado seria incapaz de auto-regulação após sofrer perturbações, ou de reagir às condições sempre mutáveis do mundo exterior.

A comparação do organismo com uma máquina também conduz ao que chamamos *teoria de reação.* O organismo era considerado como uma espécie de autômato... como um sistema essencialmente passivo, pôsto em ação ùnicamente por influências externas, os chamados estímulos. Êste "esquema estímulo-resposta" foi de fundamental importância, sobretudo na teoria do comportamento animal. Todavia, mesmo permanecendo constantes as condições exteriores e na ausência de estímulos externos, o

> organismo não é um sistema passivo, mas sim bàsicamente *ativo.* Isto é evidente no metabolismo, o fenômeno fundamental da vida... A pesquisa moderna demonstrou que devemos considerar como fenômeno primário antes a atividade autônoma do organismo do que os seus reflexos e a sua reatividade.
>
> Podemos, portanto, resumir da seguinte maneira os princípios básicos de uma concepção organísmica: *a concepção do sistema como um todo,* em contraste com os pontos de vista *analítico e somativo;* a concepção *dinâmica* em contraste com as concepções *estática* e *mecanicista;* a consideração do organismo como uma *atividade primária* em contraste com a concepção da sua *reatividade primária*[11].

Esta teoria de sistemas organísmicos difere das teorias mecanicistas e vitalistas até hoje prevalentes. "A organização e a integralidade consideradas com princípios de ordem imanentes aos sistemas orgânicos e acessíveis à investigação científica envolve uma atitude bàsicamente nova."

São feições importantes dos organismos vivos o seu incessante mudar e o caráter aberto do seu sistema. Um cristal é constituído de componentes imutáveis, que persistem talvez por milhões de anos, mas "um organismo vivo é persistente e invariável apenas na aparência; na realidade, é a manifestação de um fluxo perpétuo. Por efeito do metabolismo, seus componentes não se mantêm os mesmos de um momento para o seguinte[12]."

> Do ponto de vista da *Física* o organismo vivo não é um sistema fechado com respeito ao seu ambiente, mas um *sistema aberto* que continuamente cede matéria ao mundo exterior e a recebe dêle, mas que, apesar dessas contínuas trocas, *mantém constante o seu estado...* Até agora a Físico-química tem se ocupado quase exclusivamente com processos que se desenvolvem em sistemas fechados. Tais processos resultam em equilíbrios químicos. Os equilíbrios químicos são também básicos para certos processos que se desenrolam no organismo... *Entretanto, o organismo como um todo nunca se encontra em verdadeiro equilíbrio* e os processos relativamente lentos do metabolismo conduzem apenas a um *estado constante,* mantido a uma distância constante do verdadeiro equilíbrio por um contínuo afluxo e efluxo, uma

---

11 L. von Bertalanffy, *Problems of Life,* págs. 9-20.
12 *Ibid.*

síntese e desintegração do material componente... A teoria dos sistemas abertos nos franqueou um campo inteiramente nôvo da Física[13].

I. Prigogine observou que "os dois princípios da termodinâmica clássica valem apenas para os sistemas *fechados,* que permutam energia mas não matéria com o mundo exterior. A teoria da termodinâmica é admirável mas *fragmentária,* e êsse caráter fragmentário decorre do fato de só ser ela aplicável aos *estados de equilíbrio em sistemas fechados.* Portanto, é necessário estabelecer uma teoria mais ampla, que tanto compreenda estados de não-equilíbrio como de equilíbrio[14]".

Além disso, os sistemas biológicos, bem como a totalidade dos sistemas conhecidos no cosmo, podem ser classificados de várias maneiras e em várias ordens hierárquicas. O ponto de vista sistêmico conduz a uma modificação dos princípios da explicação científica dos fenômenos estudados:

> Por um lado, cada sistema dentro da ordem hierárquica, das unidades físicas primordiais aos átomos, moléculas, células e organismos, revela novas propriedades e modos de ação que não podem ser compreendidos mediante uma simples adição das propriedades e modos de ação dos sistemas subordinados. As propriedades das células vivas diferem muito das propriedades das proteínas componentes, e assim por diante.
> Por outro lado, é da alçada da Física explicar os níveis superiores em função dos inferiores. Daí levanta-se a questão sôbre o que realmente significa a suposta "não-somatividade" dos níveis superiores em relação aos inferiores, e até que ponto os primeiros são explicáveis em função dos segundos. A resposta é simples. As propriedades e modos de ação dos níveis superiores não são explicáveis por meio da adição das propriedades e modos de ação de seus componentes *tomados isoladamente.* Se, porém, conhecemos o conjunto de componentes e *as relações que existem entre êles,* então os níveis superiores são deriváveis dos componentes. A fim de conhecer um dado sistema, precisamos conhecer não apenas as "partes", mas também as "relações" entre elas[15].

13 *Ibid.,* págs. 123-135.

14 Prigogine, *Etude thermodynamique des phenomènes irréversibles* (Liège, 1947). Ver também O. Lange, *O todo e o desenvolvimento à luz da Cibernética;*

15 Bertalanffy, *op. cit.,* págs. 147-150. Veja-se, nessa obra, uma vasta bibliografia sôbre sistemas biológicos.

Êstes excertos nos põem diante dos olhos os princípios essenciais das teorias sistêmicas biológicas. A pesquisa detalhada sôbre muitos problemas básicos da Biologia encarados a esta luz tem fornecido algumas variações significativas dêsses princípios gerais e aberto várias perspectivas e interpretações novas dos sistemas vivos. A vasta literatura neste campo confirma claramente o vigoroso ressurgimento do ponto de vista sistêmico na Biologia de hoje.

O surto de teorias sistêmicas na Psicologia individual

Um surto de teorias sistêmicas semelhante ao das ciências físicas e biológicas vem ocorrendo também na ciência da Psicologia individual. Embora em tôdas essas disciplinas ainda predomine, sem dúvida, a pesquisa singularista-atomista, as teorias sistêmicas emergiram e têm se desenvolvido nos anos recentes. O Prof. Gordon W. Allport, nas suas esclarecidas conferências, divide várias correntes do pensamento psicológico atual em dois grupos principais: a tradição lockeana e a leibnitziana. Essas duas correntes não se identificam totalmente com as nossas correntes de pensamento singularista e sistêmico, mas têm grande afinidade com elas. Por esta razão, o exame a que Allport submeteu as correntes lockeana e leibnitziana pode nos servir de guia e poupar-nos muito tempo e energia nesta tarefa de esboçar o surto de teorias sistêmicas na Psicologia individual.

John Locke via a mente do indivíduo como uma *tabula rasa* por ocasião do nascimento, e o intelecto como um passivo recipiente de sensações. Estas lhe forneciam o conteúdo e lhe moldavam a estrutura:

> Para Leibnitz, o intelecto se mantinha em perpétua atividade por conta própria, era afeiçoado à solução racional de problemas e empenhado em manipular dados sensoriais por sua própria natureza inerente. Para Locke, o organismo era reativo quando estimulado; para Leibnitz, era autopropulsionado... O ponto de vista lockeano foi e continua sendo dominante na Psicologia anglo-americana. Seus representantes são encontrados em todos os tipos de associacionismo, inclusive no ambientalismo, no behaviorismo, na Psicologia de estímulo-resposta e em outras psicologias orientadas para os estímulos, no positivismo e no operacionismo, nos modelos matemáticos — em suma, na maior parte daquilo que hoje se aclama em nossos laboratórios como Psicologia verdadeiramente "científica"[16].

---

16 G. W. Allport, *Becoming* (New Haven, 1955), págs. 7-8.

Os pressupostos e as características gerais desta corrente lockeana coincidem em grande parte com as das teorias singularistas-atomistas em Sociologia. Segundo Allport, "êles sustentam que o que é exterior e visível é mais fundamental do que o interior e invisível". Mente e organismo, diz o nosso autor, são encarados como passivos e determinados principalmente pelos estímulos externos, e "a causa" permanece exterior ao organismo. Para estas teorias, "o que é pequeno e molecular (as 'idéias simples' de Locke) é mais fundamental do que o que é grande e molar (as 'idéias complexas' de Locke). A personalidade humana é considerada como uma concatenação de reflexos ou de hábitos. Para Hull e para Watson, é uma hierarquia de hábitos... Pouca atenção se dá aos níveis superiores da hierarquia... Visto que o homem é um animal, por que não tomar os animais mais simples — o rato, por exemplo — como protótipos dos animais mais complicados?" Essas teorias concentram-se num estudo dos animais e sem hesitar transferem e aplicam ao homem os resultados de suas pesquisas sôbre ratos, pombos, cães etc. Pressupõem igualmente "que o que sucede mais cedo é mais fundamental do que o que sucede mais tarde no desenvolvimento". Daí a sua preocupação com a constelação aprendizado-fixações-condicionamento da infância. "Tôdas essas pressuposições lockeanas têm afinidade com o positivismo moderno... A idéia [dessas teorias] é pôr a Psicologia em consonância com a Física e a Matemática[17]."

De acôrdo com os pressupostos apontados, esta corrente de pesquisa psicológica evita "as investigações da consciência como um dado, bem como a da personalidade como uma estrutura complexa", pois nesses domínios é difícil aplicar e reproduzir em público o método operacional, a experimentação com traços ou fragmentos externos de conduta[18].

Em resultado, o principal tipo de pesquisa desta corrente versa sôbre fragmentos externos e simples de reflexos, ações exteriores, vários "complexos", "atitudes" e impulsos isolados da personalidade total e uns dos outros. Interessa-se pouco pela "riqueza existencial da vida humana" e pelo mundo profundo, íntimo do homem. Suas técnicas e testes são predominantemente mecânicos e destinam-se a testar certas supostas propriedades singularistas dos indivíduos, como a

---

17 Esta e as anteriores citações são tiradas de Allport, *Becoming*, págs. 9-11.
18 *Ibid.*, págs. 11-12.

depressão, agressividade, submissão, o Q. I., a decisão, a rapidez, honestidade, disposição, motivação, aptidão, preferência e outras características isoladas que, muitas vêzes, são mal-definidas[19].

Em contraste com a lockeana, "a tradição leibnitziana afirma *que a pessoa não é uma coleção de atos;* a pessoa é a *fonte dos atos.* E a atividade em si não é concebida como uma agitação resultante de impulsos dados por estímulos internos ou externos. Ela é intencional[20]." A enteléquia de Aristóteles, a doutrina da intenção de S. Tomás de Aquino e o *conatus* de Spinoza a exercer-se no sentido da autopreservação e auto-afirmação anteciparam-se à concepção leibnitziana do intelecto.

Mais tarde Kant, com as suas categorias *a priori* da mente humana, e quase todos os representantes do neotomismo, as correntes intuitivista e racionalista de pensamento filosófico e psicológico, assim como grande número de cientistas[21], mantiveram e afirmaram a natureza ativa, criadora, unificada e auto-reguladora das formas mais elevadas da psique humana e dos seus subsistemas. Temporàriamente, no decurso do século xx, a corrente leibnitziana ou sistêmica foi reduzida a um pequeno riacho em comparação com as correntes lockeanas ou singularistas, em especial nos Estados Unidos. Não obstante, em anos recentes a atitude sistêmica para com o estudo da personalidade, mente, psique humana e experiência interna total do homem, inclusive a sua conduta exterior, tem crescido na Europa e na América. Êsse surto manifestou-se sob muitas formas e correntes de pensamento psicológico.

Êle deixava-se perceber nìtidamente, pelo menos em parte, nas próprias teorias dos primeiros "associacionistas", como Herbart, Brentano e Wundt (em suas concepções da síntese aperceptiva criadora) e nas doutrinas de Würzburg sôbre atitude e tendência. Mais tarde uma teoria sistêmica de *Ganzheiten* ou sistemas psicológicos, desenvolvida por Ch. v. Ehrenfels e F. Krueger nos albores dêste século[22], resultou no poderoso movimento da *gestalt* na Psicologia

---

19 Veja-se uma crítica dêsses testes no meu *Fads and Foibles,* caps. IV, V e VI.

20 Allport, *Becoming,* págs. 12 e 13.

21 Ver seus nomes e obras na minha *Dynamics,* vol. IV, págs. 746-764, e vol. II, págs. 635-642; e em *The Ways and Power of Love,* caps. V, VI e VII.

22 Ver O. Anderle, "Die Ganzheitstheorie, ein historisch-systematischer Überblick," in *Zeitschrift für Ganzheitsforschung, Neue Folge,* IV (1960), 2-18. Ver também F. Weinhandl (coord.), *Gestalthaftes Sehen, Festgabe zum 100. Geburtstag Ch. v. Ehrenfels* (Darmstadt, 1960).

de hoje, representado por Krueger, Wellek, Metzger, Wertheimer, Koffka, Köhler, Katz e outros. Depois que Ehrenfels descobriu as "qualidades de configuração" na nossa percepção, os subseqüentes psicólogos da *gestalt* demonstraram a presença de várias estruturas e processos holísticos que, no desenvolvimento dos indivíduos normais, integram tangìvelmente a parte central da personalidade do indivíduo numa espécie de todo distinto daquilo que o cerca. Essas estruturas e processos são articulados, superaditivos, centralmente governados, auto-reguladores, dotados de fôrças assimilativas e regeneradoras, holìsticamente determinados e "estilìsticamente" vazados numa "fôrma ou matriz — moldados em vida e desenvolvendo-se[23]."

A segunda corrente sistêmica na Psicologia recente é representada pela filosofia existencial-fenomenológica em sua análise ontológica e fenomenológica do "eu autêntico" e das formas não autênticas de ser no indivíduo humano. De acôrdo com a sua aceitação de uma realidade transcendente, bem diversa da realidade do mundo empírico (e chamada Deus por Kierkegaard, Transcendência por Jaspers e Ser por Heidegger), êsses e outros fenomenologistas e existencialistas (Berdyaev, Unamuno, Sartre, Buber, Marcel, Husserl) descobriram no indivíduo, lado a lado com as formas temporais, superficiais e inautênticas de seu ser, o "eu" unificado e autêntico. O "eu" de Kierkegaard, eterno no tempo, é a interseção da alma infinita do indivíduo com o seu corpo finito — uma interseção que se realiza no momento de uma "apaixonada escolha"; o homem "autêntico" *(eigentlich)* de Heidegger, a "seidade" *(Selbstsein)* de Jaspers como fundamento último do nosso ser, o "ego" de Berdyaev como "unidade constante, subjacente a tôda mudança", e *l'universel* (o amor sublime, criador) de Marcel, são outras formas do "eu" no indivíduo. As formas empíricas de ser do indivíduo são mais do que uma simples sucessão incidental de reflexos, impulsos, sensações, imagens, emoções, volições e desejos fragmentários; representam várias *Ganzheiten* integradas ou níveis hierárquicos unificados: o homem integral de Jaspers como um ser ou organismo empírico, finito, um participante da razão e da consciência universal *(Bewusstsein überhaupt)* e um participante do espírito *(Geist)*; o desdobramento, por Berdyaev, do homem total em ego, personalidade e individualidade, e assim por diante. Esta breve discussão mostra claramente o

---

23 Veja-se uma análise holística ou gestáltica da personalidade em A. Wellek, *Person, Persönlichkeit und Charakter* (Mesenheim, 1951).

caráter sistêmico das teorias filosóficas e psicológicas do existencialismo e da fenomenologia[24].

Traços sistêmicos também são discerníveis em muitas variedades de teorias psicanalistas, como a freudiana, a adleriana, a jungiana e outras. O freudianismo encara a personalidade humana como dominada (e, portanto, como consideràvelmente unificada) pelas fôrças libidinais e destrutivas. Divide a personalidade em três sistemas ou níveis distintos — *id, ego* e *superego* — e em cada uma dessas regiões distingue vários subsistemas ou "complexos": o de Édipo, o de Narciso, etc. Os jungianos concebem vários sistemas: a psique inteira como forma unificada de ser, os instintos, os arquéticos raciais e os subsistemas especiais do inconsciente, do ego consciente e do "eu" integrado (vagamente delineado)[25]. Na Psicologia de Adler, os traços sistêmicos se manifestam na concepção da personalidade como dominada por uma luta pelo poder, bem assim como no seu "estilo duradouro de vida" do indivíduo como sistema.

Ainda mais manifesta é a atitude sistêmica nas teorias psicológicas de neo-analistas como E. Fromm, K. Abraham, F. Alexander, S. Ferenczi, A. Kardiner, K. Horney e outros. Alguns dêles, como Karen Horney, chegam a chamar explìcitamente a sua teoria de "teoria do homem integral[26]."

Sob várias formas, as correntes psicanalíticas usam o método sistêmico de abordagem e demonstram, no campo da psique humana, a presença e o funcionamento de várias regiões integradas e sistemas ou complexos unificados. Encaram a personalidade humana total, não como uma babel onde se acumulam congéries de elementos psicológicos díspares, mas como integrada por fôrças dominantes em unidades ou tipos tangíveis.

Também as teorias neotomistas da personalidade e tôdas aquelas que representam uma variante da estrutura de personalidade são em

---

24 Veja-se uma análise sistemática destas teorias do ponto de vista da categoria de unidade em A. M. Moschetti, *L'unità come categoria,* vol. II, cap. III, e *passim;* na mesma obra será encontrada uma bibliografia do existencialismo. Ver também E. Tiryakian, *Sociologism and Existentialism* (Nova York, 1962); E. Rothacker, *Die Schichten der Persönlichkeit* (Munique, 1951), e R. Jolivet, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Sartre* (Abbaye St. Wandrille, 1948).

25 Das numerosas obras de Jung, consulte-se especialmente "The Spirit of Psychology", in W. Burnett (coord.), *This Is My Philosophy* (Nova York, 1957), págs. 114-167.

26 Ver A. Adler, "The Fundamental Views of Individual Psychology", in *International Journal of Individual Psychology,* I (1935); e A. Kardiner e R. Linton, "The Concept of Basic Personality Structure", in R. Linton (coord.), *The Science of Man in the World Crisis* (Nova York, 1945).

grande parte sistêmicas. Essas teorias consistem em três sistemas de fôrças coexistentes e interdependentes: as inconscientes, controladas pelo mecanismo reflexológico do nosso corpo, as conscientes racionais, e as superconscientes-super-racionais (chamadas pneuma, alma, espírito, gênio, o divino no homem, *nous, atman, tao,* "eu", *purusha, prajna, jnana* etc.). Tanto nas velhas como nas novas teorias dessa divisão triádica da personalidade, cada uma das três regiões é considerada como um sistema tangìvelmente unificado, e todos os três sistemas como guardando uma tangível interdependência uns em relação aos outros. Em alguns indivíduos essas relações recíprocas são harmoniosas e integram a personalidade total. As variantes dêsse tipo de teoria psicológica têm se tornado mais numerosas nos anos recentes. Em contraste com a "psicologia de profundidade" de Freud, Sjövall chama "psicologia de altura" a essa concepção triádica da personalidade, seguindo o dito feliz de Kafka, de que "o mais profundo, no homem, é o que êle tem de mais alto[27]."

A atitude sistêmica também domina a maioria das teorias recentes que integram num sistema dominante, se não a totalidade, pelo menos uma parte essencial da personalidade (a parte que contém muitos subsistemas estruturais e dinâmicos). Muitas dessas teorias sistêmicas não admitem qualquer "eu" transcendente ou mesmo empírico, mas tôdas elas — de diversos modos e de distintos pontos de vista — reconhecem, nas palavras de G. W. Allport, que "as unidades (ou sistêmicas não admitem qualquer "eu" transcendente ou mesmo empínais de vasto âmbito, dirigidas para o futuro *(Leitmotiven,* 'estilos duradouros de vida'). Estas características são peculiares a cada pessoa e tendem a atrair, guiar e inibir as unidades mais elementares a fim de pô-las de acôrdo com as próprias intenções fundamentais. Nossa proposição é válida a despeito da... conduta desordenada, impulsiva e conflitante em tôda vida individual... Estas características principais não são infinitas em número, mas relativamente poucas e identificáveis para qualquer existência dada na sua fase adulta[28]."

---

27 Sôbre êste tipo de teorias recentes, ver M. B. Arnold e J. A. Gasson, *The Human Personality: An Approach to an Integral Theory of Personality* (Nova York, 1954); P. Sorokin, *The Ways and Power of Love,* caps. V, VI e VII; Björn Sjövall, *Höjdpsykologi* (Estocolmo, 1959); J. Maritain, *Éléments de philosophie: Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* (Paris, 1930), e sua obra *The Degree of Knowledge* (Nova York, 1938); e R. Assagioli, *Psychosynthesis* (Nova York, 1965).

28 Allport, *Becoming,* pág. 92.

Essa atitude é representada atualmente por diversas correntes de pensamento psicológico, como as teorias de G. W. Allport, A. H. Maslow (com a sua "psicologia do ser"), K. Goldstein, V. E. Frankl, J. L. Moreno (com a sua telecriatividade-espontaneidade e a sua concepção do homem total), C. Roger, A. Angyal, H. Cantril, P. Lecky, R. May, C. Murphy, H. Eysenck, C. Blondel, I. Progoff, A. Vexliard, W. J. Revere, H. Erikson, R. Assagioli e a "Escola da Psicossíntese", D. McClelland, P. Bertocci, P. H. Prabhu e muitos outros[29]. Se bem que diferindo a muitos respeitos umas das outras, essas teorias têm uma característica comum: tôdas elas são sistêmicas.

A tendência sistêmica das teorias psicológicas recentes evidencia-se também nas *teorias que tratam de vários tipos de personalidade.* Cada tipo representa a integração de certas características numa única forma viva, dominante nos indivíduos dêsse tipo. Esta teoria é representada por muitas tipologias que, sob uma forma modificada, continuam as teorias tipológicas do passado: as tipologias de tipos psicóticos, neuróticos e normais de personalidade, de Kraepelin, Janet, Jung, Kretschmer, Sholl, Spearman, Külpe, Jaensch e Wertheimer; e as teorias tipológicas recentes, do temperamento e do caráter na dependência de fatôres constitucionais ou ambientais[30].

Nestes últimos anos, várias tipologias sócio-psicológicas da personalidade ou tipos de mentalidade têm sido propostas por sociólogos, antropólogos, psicólogos sociais e filósofos. Os tipos de *speculatori* e *rentieri* de Pareto são exemplos um pouco mais antigos desta espécie de teoria; os tipos da "alma doente" e da "mentalidade sã" de William James são exemplos no campo da experiência religiosa. Teorias mais recentes são a dos tipos "dirigidos para dentro" e "dirigido para o outro", de David Riesman; os tipos ideativo, idealista e sensivo de Sorokin; e, no campo da mentalidade e conduta altruísta, os tipos "afortunados", "catastróficos" e "intermediários"; os tipos "conservadores" e "progressistas ou revolucionários"

---

29 Veja-se a bibliografia em A. H. Maslow, *Toward a Psychology of Being* (Princeton, 1962).

30 Vejam-se várias teorias tipológicas em J. McV. Hunt, *Personality and the Behavior Disorders,* vol. I (Nova York, 1944). Ver também G. W. Allport, *Personality: A Psychological Interpretation* (Nova York, 1937), em particular a última edição; C. S. Hall e G. Lindzey, *Theories of Personality* (Nova York, 1957); e vários ensaios em S. Koch, *Psychology: A Study of a Science* (5 vols.; Nova York, 1959-1962).

de K. Mannheim; a "personalidade autoritária" de T. W. Adorno; e o "homem das massas", J. Ortega y Gasset, Berdyaev, Jaspers, Marcel e Heidegger[31].

O surto de teorias sistemáticas nas ciências históricas

Ainda maior, talvez, é êsse surto de teorias sistêmicas nas disciplinas históricas. Nestas últimas décadas um número sempre crescente de pensadores sociais e históricos têm criticado a história tradicional, cronológica, como uma disciplina que, quando muito, nos dá apenas um conhecimento "subjetivo" de alguns poucos fatos singulares, que "se limita a abrir picadas aqui e ali através da selva dos acontecimentos" e quase nunca explica todos os importantes "quês", "comos" e "porquês" da História. Muitos dêsses eruditos têm sugerido que a tarefa própria da História é analisar os sistemas sociais, as estruturas ou conjuntos sócio-culturais unificados e importantes, as respectivas estruturalização e destruturalização, suas relações entre si e com o mundo físico e biológico externo. Alguns estruturalistas extremos foram tão longe neste sentido que chegam a prever o fim da História tradicional, idiográfica e singularista. Atualmente trava-se acesa discussão entre os historiadores singularistas-idiográficos e os investigadores sociais sistêmicos na maioria dos países ocidentais, e em particular na França[32].

Outros sinais de um surto de teorias sistêmicas

O surto de teorias sistêmicas manifestou-se também na fundação de uma sociedade especial para o Desenvolvimento da Teoria

---

31 Ver D. Riseman, N. Glazer e R. Denny, *The Lonely Crowd* (New Haven, 1953); P. Sorokin, *Dynamics, passim,* e *The Ways and Power of Love,* cap. IX; K. Mannheim, *Ideology and Utopia* (Nova York, 1936); T. W. Adorno e outros, *The Authoritarian Personality* (Nova York, 1950); J. Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses* (Nova York, 1932); M. Heidegger, *Being and Existence* (Chicago, 1960); N. Berdyaev, *Solitude and Society* (Londres, 1947); e K. Jaspers, *Man in the Modern Age* (Londres, 1951); A. Vexliard, "Sorokin's Psychological Theories", in P. J. Allen, *P. A. Sorokin in Review.*

32 Veja-se uma exposição dessa luta e dos argumentos levantados de parte a parte em H. Lefebvre, "Réflexions sur le structuralisme et l'histoire", e em F. Dumont, "Idéologie et savoir historique," in *Cahiers internationaux de Sociologie,* XXXV (1963), 3-24, 43-60; C. Lévy-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Mauss," in *Sociologie et Anthropologie* (Paris, 1960); G. Granger, "Evénement et structure dans les sciences de l'homme", in *Cahiers de l'I.S.E. A.,* série M, n.º 6; H. I. Marrou, *De la connaissance historique* (Paris, 1955); e L. Goldman, *L'homme et l'histoire* (Paris, 1952). Ver também P. Sorokin, "Theses on the Role of the Historical Method in the Social Sciences", in *Transactions of the Fifth World Congress of Sociology* (Washington, 1962), vol. I, págs. 235-254.

Geral dos Sistemas, a qual, no seu *Yearbook* (anuário), publica estudos sôbre vários sistemas gerais; na fundação de *Zeitschrift für Ganzheitsforschung,* revista especializada que publica ensaios de pesquisa sôbre vários sistemas unificados; e num aumento dos estudos dêste campo. O problema dos sistemas unificados tornou-se o tema central de congressos científicos tanto nacionais como internacionais, como o Primeiro e o Segundo Congressos Internacionais da Sociedade para o Estudo Comparado das Civilizações. O primeiro Congresso devotou-se ao estudo das civilizações como sistemas macrossociais[33]; o segundo trata de *Ganzheiten* nas ciências físicas, biológicas e psicossociais, bem como em filosofia e em religião[34].

Êste capítulo esboçou o recente surto de teorias sistêmicas em tôdas as ciências e humanidades. Os capítulos subseqüentes fornecerão exemplos dêsse surto em Sociologia.

---

33 Suas atas são publicadas sob o título *The Problems of Civilizations* (Haia, 1964). A edição estêve a cargo de O. Anderle, com um prefácio de minha autoria. O volume contém ensaios e discussões dos principais problemas por ilustres historiadores, sociólogos, arqueólogos, psicólogos, economistas, juristas, cientistas políticos e filósofos de vários países.

34 O volume que contém suas atas será publicado num futuro próximo.

Capítulo VI

TEORIAS "TOTALITÁRIAS" DE INTEGRAÇÃO CULTURAL

Características principais das teorias totalitárias

No começo do Capítulo V indiquei por alto que a concepção sistêmica dos fenômenos sócio-culturais tem sido, desde o mais remoto passado até a época presente, uma das principais correntes de pensamento na filosofia, no direito, nas humanidades e nas ciências psicossociais. Nas ciências naturais a atitude sistêmica desapareceu quase totalmente em certos períodos, mas na história do pensamento filosófico, jurídico e psicossocial greco-romano e ocidental de 600 a. C. a 1920 a corrente sistêmica-realista dominou, com exceção apenas de três séculos. Se bem que o período de 1700-1920 tenha sido marcado por um decréscimo da corrente sistêmica-realista, esta se manteve mais ou menos tão forte quanto a nominalista-singularista. (Os índices relativos às correntes sistêmica-realista e nominalista, respectivamente, são de 38-38 para o período 1700-1800; de 41-38 para o período 1800-1900; e de 36-42 para 1900-1920. Quanto ao universalismo sistêmico e ao singularismo durante os mesmos períodos, os índices são, respectivamente, 40-52, 52-45 e 45-55[1]). Em Sociologia, a despeito de um surto de teorias singularistas-atomistas durante os séculos XVIII, XIX e XX, a corrente sistêmica tem se mantido quase tão forte quanto a singularista-atomista.

Desde a introdução do têrmo "Sociologia" e da fundação oficial dessa disciplina por Augusto Comte, a corrente sistêmica de pensamento sociológico tem sido representada por Comte e pelos "positi-

---

1 Vejam-se os índices do "pêso" relativo dessas correntes de 600 a.C. a 1920, por períodos de 20 e de 100 anos, na *Dynamics,* vol. II, págs. 252-260 e 273-304. Quanto aos nomes de eminentes iniciadores de teorias sociológicas sistêmicas, ver também a minha obra *CST,* págs. 197-200 e 435-438.

tivistas sistêmicos[2]" (como E. Durkheim e E. de Roberty), pela escola orgânica (em suas quatro formas básicas, organicismo filosófico, organicismo psicossocial, bio-organicismo e funcionalismo), pela escola sociológica em tôdas as suas variedades e pelas teorias universalistas de O. Spann e sua escola[3].

As teorias sociológicas e antropológicas recentes de sistemas culturais e sociais apresentam-se sob muitas formas, que vão desde as teorias de integração completa de muitas culturas totais, através de várias formas intermediárias, até as teorias seminominais de sistemas culturais, passando imperceptìvelmente às concepções singularistas-atomistas. O mesmo se pode dizer das teorias dos sistemas sociais, que também vão dos sistemas sociais claramente definidos (ou grupos organizados), através de formas intermediárias, até as teorias que mal distinguem os sistemas das congéries sociais (grupos sociais inorganizados e semi-organizados).

---

2 Logo depois de Comte haver introduzido o têrmo "positivismo", êste adquiriu um significado "singularista-atomista" inteiramente diverso do significado "sistêmico" que lhe dera o seu criador. Do ponto de vista dêsse "positivismo singularista-atomista", o próprio Comte — sobretudo em suas obras do período final, como p. ex. *Política Positiva* e outras — certamente não é um "positivista", nem podem essas teorias singularistas-atomistas do positivismo ser encaradas como teorias comtianas.

3 A respeito destas "escolas" e outras teorias sistêmicas ver o meu livro *CST*, caps. IV-X. As teorias bio-organicistas de H. Spencer, A. Schäffle, P. Lilienfeld e R. Worms caracterizaram corretamente a diferença específica dos sistemas sociais e culturais, a despeito das analogias organicistas que usavam como simples "andaimes para facilitar a construção de um corpo coerente de indução sociológica" (H. Spencer). Spencer foi até o introdutor do têrmo *sistema social*, que êle usou como equivalente de *organismo social* nos seus *Princípios de Sociologia.* (Ver principalmente o vol. I desta obra [Londres, 1885], págs. 435-588.) Sôbre êstes pontos, ver *CST*, págs. 207-218. Don Martindale tem razão quando afirma que "o modêlo explanatório fundamental do funcionalismo (contemporâneo) é o do sistema orgânico". Suas ulteriores asserções — de que, à diferença do funcionalismo contemporâneo, o organicismo era "dominado pela concepção de uma estrutura orgânica total, de larga escala" — são, no entanto, discutíveis. (Don Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory* [Boston, 1960], pág. 449). Spencer e outros organicistas trataram não apenas de muitos subsistemas como "o sustentador, o distribuidor e o regulador", mas também de vários sub-subsistemas como "o doméstico, o eclesiástico, o cerimonial, o profissional, o industrial" e outras instituições. A bem dizer, H. Spencer e outros organicistas analisaram e classificaram êsses subsistemas e sub-subsistemas de maneira mais clara e minuciosa do que a maioria dos "estruturalistas funcionais" de hoje. Isto se aplica particularmente ao neo-organicismo de C. Gini, Marotta, Castellano e outros. A respeito desta escola, ver M. Marotta, *Organicismo e Neo-Organicismo* (Milão, 1959), e *CST*, pág. 422 e segs.

Neste e nos seguintes capítulos examinaremos os principais tipos de teorias dos sistemas culturais. Depois passaremos em revista as teorias de sistemas sociais. Entre as teorias de sistemas (e congéries) culturais podemos distinguir os seguintes tipos principais:

1. As teorias "totalitárias" de integração completa da cultura total de indivíduos; de pequenos grupos ou áreas culturais pré-letradas e civilizadas (a estas teorias podemos chamar microssociológicas totalitárias); e de vastos continentes culturais, civilizações, altas culturas, culturas nacionais, culturas do Oriente e do Ocidente, e assim por diante (teorias que podem ser chamadas de totalitárias macrossociológicas).

2. Teorias intermediárias de integração cultural, as quais afirmam que apenas uma parte de qualquer cultura total — indivíduos, grupos sociais pequenos e grandes, pequenas e vastas áreas culturais, inclusive civilizações, altas culturas etc. — é integrada numa multidão de sistemas culturais pequenos e grandes (causais e significativos). Nas grandes civilizações e altas culturas a parte integrada pode ser unificada em alguns poucos e vastos supersistemas, mas nenhuma das culturas totais, mesmo de um só indivíduo ou da menor área cultural, e ainda menos de qualquer grupo social, continente cultural, civilização ou alta cultura, é completamente integrada num único sistema causal e significativo. Em tôda cultura total coexistem sempre vários sistemas culturais diferentes subordinados, coordenados, neutros e contraditórios uns aos outros, como também coexistem muitas congéries culturais dentro e fora dêsses sistemas. Nas culturas totais altamente integradas pode haver um ou dois supersistemas dominantes ou principais, vários outros sistemas ou pequenos supersistemas, e uma multidão de congéries.

3. Teorias dos sistemas culturais ideais, ou superiores, ou "normativos", ou genuínos, em que o nome de cultura ou civilização se dá não a todos os sistemas culturais causais ou significativos, mas apenas aos que são considerados como sistemas de valôres culturais unificados genuínos ou superiores.

4. As teorias seminominais de sistemas culturais representam a classificação formal dos fenômenos culturais em várias divisões artificiais. Algumas dessas teorias descambam imperceptìvelmente para os sistemas ou puramente nominais, ou singularistas-atomistas.

Teorias macrossociológicas totalitárias de integração cultural

O ponto central das teorias microssociológicas e macrossociológicas totalitárias dos sistemas culturais é a tese de que a cultura total dos indivíduos, grandes e pequenos grupos, pequenas áreas culturais e vastos continentes culturais é unificada num sistema em que há uma tangível interdependência entre tôdas as partes importantes, as quais, por via de regra, funcionam harmônicamente na manutenção da vida, identidade e continuidade da cultura total dos indivíduos e do grupo social que a possui e mantém.

A cultura total do indivíduo

Iniciaremos o nosso exame desta tese pela cultura total do indivíduo como a menor área cultural possível. Antes de prosseguir com o exame, porém, é necessário entrar em acôrdo sôbre o que entendemos pelos têrmos cultura, sistema cultural, cultura unificada, cultura integrada, estrutura unificada, interdependência, função e outros têrmos derivados. Tal acôrdo é indispensável porque todos êsses têrmos têm recebido significados muito diversos nas obras de diferentes especialistas. Além disso, não tardaremos a perceber que a grande falha de quase tôdas as teorias de sistemas culturais e sociais tem sido o caráter vago das definições que dão dêsses têrmos. A êsse caráter vago e às variações dos significados se deve, em grande parte, a mútua discordância das teorias sociológicas sistêmicas e a proliferação de estéreis "paradigmas" e de complicadíssimos esquemas nesse campo[4].

Usarei os têrmos cultura, sistema cultural, cultura integrada ou unificada, sistema social (grupo social organizado) e congérie cultural e social exatamente como foram definidos no Capítulo II desta obra. Sua análise pormenorizada encontra-se na minha *Dynamics*, em *Sociedade, Cultura e Personalidade*, e em *The Ways and Power of Love*. O leitor deve ter presente ao espírito a estrutura trimembre dos fenômenos sócio-culturais: significados-valôres-normas; objetos e energias, tanto físicos como biológicos, a constituírem os veículos por meio dos quais se objetivam, materializam ou conservam os significados-valôres-normas; e os agentes humanos, que criam, usam e

---

4 Vejam-se na minha *SCP*, págs. 337-341, as amostras de significados diversíssimos que são dados aos têrmos "integração" e "unificação". Êstes têrmos cobrem os fenômenos de interação, ajustamento, adaptação, organização, concentração, coordenação, centralização, contrôle, interdependência, ordem e muitos outros.

realizam êsses significados-valôres-normas como sua cultura ideológica e/ou material e/ou comportamental no processo de interação e no estabelecimento e manutenção de relações mútuas.

Distinguirei, além disso, cinco combinações básicas de dois ou mais fenômenos culturais: (1) congéries culturais unidas apenas pela proximidade espacial-temporal-mecânica; (2) semicongéries culturais unidas por laços causais indiretos (através do fator ou agente comum com o qual cada uma dessas variáveis culturais se relaciona de maneira causal ou significativa); (3) sistemas causais cimentados pela tripla interdependência tangível e regularmente repetida de cada variável-parte para com as outras variáveis-partes, de cada parte para com o sistema inteiro, e do sistema para com cada uma de suas partes importantes; (4) sistemas significativos, cujos significados formam um todo lógico coerente ou complementar, ou ainda estético-inteligível (proposição, teoria, obra-prima estética marcada pela coerência estilística de forma e conteúdo); e (5) sistemas causais-significativos, cujas partes mostram uma coerência significativa, bem como uma tríplice interdependência causal.

Em outras palavras, a expressão sistema cultural (ideológico, material e comportamental) designa apenas os complexos causais, significativos ou significativo-causais de fenômenos culturais. Os complexos unidos pela proximidade espacial-temporal-mecânica representam congéries culturais; os que são unidos por relações causais indiretas recebem o nome de semicongéries culturais.

A expressão sistema social é aplicada ùnicamente aos grupos de indivíduos interagentes que mostram tôdas as seis características de grupos organizados que enumeramos no Capítulo II. Todos os grupos de interação que não possuam essas características serão chamados congéries sociais (grupos inorganizados e desorganizados), ou semicongéries sociais (sistemas intermediários de interação, parcialmente organizados).

Por fim, o leitor deve ter em mente a diferença entre sistemas sociais e culturais: Se bem que ambos possuam uma estrutura trimembre e se sobreponham em parte, os sistemas sociais e culturais não são idênticos. Seus limites, seus modos de funcionar e seus ciclos vitais não coincidem e, além disso, mostram várias diferenças específicas. O mesmo vale para as congéries e semicongéries sociais e culturais.

Examinemos agora a cultura total do indivíduo e procuremos determinar se ela é completamente integrada num só sistema causal-significativo coerente, ou, no caso contrário, se representa um conglomerado de congéries singularistas de natureza ideológica, comportamental ou material-cultural, ou ainda a coexistência de muitos sistemas e congéries.

No Capítulo V observamos que as teorias atomistas-singularistas (lockeanas) encaram a cultura total (ideológica, comportamental e material) do indivíduo como um mero conglomerado de congéries culturais, ao passo que a maioria das teorias sistêmicas (leibnitzianas) afirmam a coexistência de pequenos e vastos sistemas e congéries na cultura total do indivíduo. Alguns teoristas sistêmicos insistem na integração completa da cultura total do indivíduo num só sistema cultural coerente:

> A personalidade, na medida em que não fôr enfêrma, isto é, psicótica, é descrita positivamente pela moderna Psicologia holística como um todo bem integrado na mais rigorosa acepção da palavra, distinto do seu ambiente, unificado num sistema, articulado, interdependente, super aditivo, centralmente governado, auto-regulador, dotado de faculdades assimilatórias e regenerativas, holìsticamente determinado no seu processo de desenvolvimento, "estilìsticamente determinado", uma forma, vazado num molde, mas vivo e em desenvolvimento[5].

Idéias semelhantes são expressas por muitas outras teorias que, segundo G. W. Allport, "pouco mais fazem do que definir a personalidade como um 'Todo Indivisível', uma *Unteilbarkeit* e uma *in sich geschlossene Ganzheit*[6]". Muitas teorias orientais e ocidentais, antigas, medievais e modernas, filosóficas e teológicas da personalidade, como as teorias de Kierkegaard, Heidegger, Jaspers e Marcel, vêem a suprema integração da personalidade numa "alma", "atman", "ser autêntico", "transcendência", "pneuma" ou "conatus" transempírico, e em entidades metafísicas semelhantes. Sob uma forma atenuada, tais idéias são expressas também por cientistas: pelos fisiólogos que põem em relêvo os processos autopreservadores, auto-reparadores e auto-reguladores do corpo e pelos psicólogos que vêem a

---

5 O. Anderle, "Sorokin and Cultural Morphology", in P. J. Allem (coord.), *P. A. Sorokin in Review*, pág. 116.

6 G. W. Allport, *Personality: A Psychological Interpretation* (Nova Yoık, 1937), pág. 343.

unidade da personalidade no seu "esfôrço", na sua "conação", na sua "congruência" ou no núcleo da sua "estrutura topológica"[7].

Estas teorias totalitárias são, em grande parte, falhas. Seu primeiro defeito é ficarem no vago. Suas asserções da unidade completa da personalidade ou da completa integração da cultura total do indivíduo raras vêzes ou nunca especificam o que entendem exatamente por unidade e integração — se é à unidade causal, ou significativa, ou significativo-causal do indivíduo e da sua cultura ideológica e/ou comportamental e/ou material que se referem; ou à perfeita harmonia emocional, volicional e cognitiva, assim como à ausência de conflitos na vida interior e na conduta exterior do indivíduo; ou, ainda, se encaram a êste como um simples organismo biológico, como um ser pensante racional, como um ser sócio-cultural, ou tudo isso junto. Suas proposições são tão gerais e tão indefinidas que, em grande parte, se tornam vazias de significação.

O segundo defeito reside na teoria da estrutura da personalidade e da sua conduta.

O terceiro e mais importante defeito é a cegueira dêsses teorizadores para as numerosas desarmonias, conflitos, incoerências e contradições dadas no indivíduo como organismo biológico, como pessoa pensante e como ser sócio-cultural.

Tal cegueira é, em larga medida, responsável pelas asserções totalitárias dessas teorias. No entanto, é indubitável que em todos êsses níveis existem muitas desarmonias, conflitos e contradições na vida biológica, na mentalidade e na conduta dos indivíduos normais.

Como organismo biológico, o indivíduo humano é uma unidade causal em que cada parte importante depende tangìvelmente das outras partes importantes e do organismo inteiro, e o organismo inteiro depende de suas partes importantes. O sistema causal do organismo persiste durante tôda a sua vida — nos períodos de bem-estar e de doença, de crescimento sadio e de deterioração.

Essa tripla interdependência causal no organismo não significa, entretanto, que tôdas as suas partes ou órgãos funcionem sempre em mútua harmonia, nunca entrem em conflito uns com os outros e nunca incitem o organismo à prática de ações mùtuamente contraditórias. A existência de uma multidão de enfermidades diversas

---

7 Veja-se uma discussão de tais teorias na *Personality*, de G. W. Allport. Amostras dessas espécies de teorias são dadas em A. Wellek, *Person, Persönlichkeit und Charakter* (Mesenheim, 1951); E. Rothacker, *Die Schichten der Persönlichkeit* (Munique, 1951); E. Spranger, *Types of Men* (Nova York, 1928); W. Stern, *Allgemeine Psychologie* (1935); e K. Lewin, *Principles of Topological Psychology* (Nova York, 1936).

e a morte prematura de muitos indivíduos são provas incontestes da disfunção de vários órgãos do organismo: se todos êles funcionassem harmoniosamente, as doenças e mortes prematuras seriam raras ou mesmo inexistentes. Se a homeóstase funcionasse sem falhas, não ocorreriam temperaturas anormais e outros desequilíbrios no organismo. O desenvolvimento hipertrófico de um tecido ou órgão à custa de algum outro tecido ou órgão evidencia o conflito. Finalmente, os diversos impulsos biológicos do organismo muitas vêzes o instigam a ações mùtuamente contraditórias: a fome é de quando em quando reprimida pelo temor aos alimentos contaminados, por exemplo; outras vêzes ela entra em conflito com o impulso sexual; e êste, por sua vez, pode chocar-se com outros impulsos biológicos. A unidade causal do organismo não garante de modo nenhum o funcionamento harmônico de todos os seus órgãos ou a ausência de conflitos.

Mais numerosos ainda são os conflitos e desarmonias entre os impulsos biológicos e os valôres e normas significativos do indivíduo como ser sócio-cultural consciente: entre o impulso sexual e as normas que proíbem as relações sexuais ilícitas; entre a tentação de comer até fartar-se e a consideração racional do que isso tem de perigoso para um indivíduo cardíaco ou hipertenso; entre o impulso espontâneo de vingar-se e os mandamentos morais que proíbem a vingança; entre a satisfação de importantes necessidades biológicas e os votos ascéticos prestados por um monge ou uma freira. Uma multidão de tais conflitos ocorre na existência não só das pessoas anormais como também de quase todos os indivíduos normais.

Não menos numerosas são as desarmonias e contradições entre as culturas ideológica, comportamental e material do indivíduo. Embora sejam muitos os cristãos que professam os preceitos morais ideológicos do Sermão da Montanha, muito poucos (ou nenhum) são os que realizam êsses preceitos nas suas culturas comportamental e material. O mesmo se pode dizer dos adeptos do Judaísmo, do Tauísmo, do Confucionismo, do Hinduísmo e do Islamismo: sua conduta exterior raramente ou nunca se ajusta por inteiro aos seus mandamentos morais. Os ambiciosos valôres e preceitos ideológicos, por via de regra, são raramente postos em prática na cultura comportamental e material de quase tôdas as pessoas normais, cujos atos exteriores constantemente contradizem as suas nobres prédicas, e estas, por seu lado, são usadas muitas vêzes para coonestar as feias ações dos nobres pregadores. Com pequenas modificações, o mesmo se pode dizer do grande abismo que separa a cultura ideológica e a

material do indivíduo. O conflito e a contradição entre as culturas ideológica, comportamental e material é comum a tôdas as pessoas normais e anormais.

Outra classe de conflitos, incoerências e contradições significativas, experimentadas por quase todos os indivíduos, são os que ocorrem entre os vários egos e papéis do mesmo indivíduo. Muitas vêzes, êste pertence a grupos mùtuamente antagônicos. A associação voluntária ou involuntária em qualquer grupo impõe aos seus membros um conjunto de direitos e deveres ideológicos, comportamentais e materiais especificados: nossa família nos confere os direitos e deveres de um pai, mãe, filho ou filha; nosso grupo ocupacional exige de nós uma série de atividades consumidoras de tempo; nosso Estado nos impõe os multíplices deveres de cidadania; nosso grupo religioso e nosso partido político nos prescrevem determinadas ideologias e atividades religiosas e políticas. Cada grupo esforça-se por imprimir nos respectivos membros a sua própria imagem; cada um dêles tenta moldar-nos em conformidade com o seu padrão; cada um nos prescreve uma linha minuciosa de conduta; cada um nos reclama uma porção de nosso tempo e energia, uma libra de nossa carne, e uma parte de nossa alma ou mente consciente. Desta maneira, cada um dos grupos importantes instala no indivíduo o seu próprio ego, especificando claramente o papel que êsse ego deverá desempenhar enquanto o indivíduo fôr membro do grupo.

Estas considerações elucidam a proposição de que cada um de cada um de nós possui tantos egos sócio-culturais conscientes quantos são os grupos organizados a que pertence. A totalidade dêsses egos ocupa quase inteiramente o campo da nossa mentalidade consciente, e a totalidade dêsses papéis e atividades preenche uma parte importante de nosso tempo, nossas atividades e nossa vida. Se os grupos a que pertence um dado indivíduo têm relações solidárias entre si, se todos estimulam o indivíduo a pensar, sentir e agir de maneira idêntica ou concordante, se o impelem para metas idênticas ou concordantes, se lhe prescrevem direitos e deveres idênticos ou concordantes, os diferentes egos do indivíduo que refletem êsses grupos também estarão em harmonia uns com os outros e unificados num só ego vasto e harmônico. No nível sócio-cultural, êle será agraciado com a paz de espírito e a coerência na sua conduta. Se os grupos a que pertence um indivíduo estão em conflito, se lhe instilam idéias, valôres, convicções, deveres e atos contraditórios, os respectivos egos do indivíduo serão mùtuamente antagônicos. O indivíduo será uma casa dividida contra si mesma e cindida por conflitos internos. Sua

conduta será irresoluta, incoerente e contraditória; e o mesmo serão os seus pensamentos, emoções, volições e manifestações verbais.

Numa sociedade moderna, grandemente diferenciada e estratificada, uma imensa maioria de indivíduos pertencem a muitos e diversos grupos. Sua participação em alguns dêles é voluntária, ao passo que em outros — como a cidadania no Estado, o recrutamento compulsório no exército ou a associação num grupo de pauperismo — é muitas vêzes involuntária. Daí resulta que, entre os diversos grupos a que pertence o indivíduo, quase sempre há dois ou mais que são mùtuamente antagônicos. A participação em tais grupos gera, no indivíduo assim situado, os conflitos e contradições dos egos criados por êsses grupos antagônicos. Enquanto o indivíduo continua a pertencer a tais grupos, os seus conflitos, contradições, incoerências ideológicas, comportamentais e materiais, suas ansiedades, hesitações e perturbações emocionais e mentais continuarão a desagregar-lhe a personalidade e a privá-lo de uma verdadeira integração na sua cultura total.

Finalmente, se examinarmos o conteúdo da cultura total do indivíduo, como sucintamente fizemos no Capítulo II, sem dúvida veremos que muito poucos ou nenhum indivíduo conseguem unificar num sistema ideológico coerente tôdas as suas idéias e crenças, todos os seus valôres significativos, tôdas as suas normas de conduta e todos os seus gostos e preferências. Por via de regra, a cultura ideológica total de quase todos os indivíduos representa a coexistência de uns poucos sistemas ideológicos vastos ou muitos pequenos e de uma multidão de semicongéries e congéries ideológicas a coexistir dentro e fora dêsses sistemas. Alguns dos sistemas ideológicos guardam entre si relações coerentes ou mùtuamente complementares, alguns são neutros e outros contraditórios entre si. Apenas numa pequena fração dos indivíduos a maioria dos sistemas ideológicos se encontra unificada numa *Ganzheit.*

Se examinarmos o conteúdo da cultura ideológica do indivíduo, como fizemos no Capítulo II, veermos que ela consiste em muitas idéias, crenças, valôres, normas, preferências e gostos de natureza científica, filosófica, religiosa, ética, política, estética, econômica e técnica.

Um exame mais atento dêsse conglomerado ideológico revela que algumas das mencionadas idéias-valôres-normas e gostos estão unificados em muitos sistemas lógica e estèticamente coerentes ou complementares, ao passo que muitos outros representam fragmentos ideológicos de elementos díspares, que outra relação não têm entre si e com o sistema senão a proximidade espacial ou temporal. Obser-

vamos que vários dêsses sistemas estão unificados em vastos sistemas coerentes (pela coordenação, subordinação e complementaridade lógica ou estética), enquanto muitos outros sistemas são significativamente neutros e até contraditórios em relação uns com os outros e com os sistemas mais vastos.

Na cultura ideológica total de alguns poucos indivíduos, encontramos de quando em quando, entre os seus sistemas vastos, um supersistema ideológico dominante que unifica, não a cultura ideológica total de tais pessoas, mas a maioria dos seus sistemas vastos e importantes. Fora dêsse supersistema dominante na cultura ideológica total de tais indivíduos sempre existem vários sistemas e congéries que lhe são alheios e até hostis.

A presença do supersistema ideológico dominante na cultura ideológica total de uma pessoa significa, em geral, um grau notàvelmente mais elevado de integração da cultura ideológica do que quando vários sistemas e congéries coexistem lado a lado sem estar unificados num vasto supersistema dominante.

Êsse grau mais elevado de integração ainda não chega, porém, à absoluta ou completa integração da cultura ideológica total de um indivíduo num supersistema coerente. Sem nos determos a examinar se essa integração completa seria ou não desejável, o fato é que ela raras vêzes ou nunca existe na cultura ideológica total de qualquer indivíduo e permanece extremamente hipotética.

Em têrmos analógicos concretos, a teoria que acabamos de esboçar da cultura total de um indivíduo compara a êste com uma eletrola cujo funcionamento não é perfeito e que de quando em quando se desarranja. O aparelho representa o sistema biológico causal, que de tempos em tempos funciona insatisfatòriamente. A cultura ideológica, comportamental e material do indivíduo corresponde aos discos tocados pela eletrola — isto é, pelo sistema biológico do organismo humano. Segundo as teorias totalitárias, essa eletrola só toca os discos que fazem parte de uma série — uma sinfonia ou história lògicamente e estèticamente unificada.

Minha crítica dessas teorias totalitárias responde que a eletrola humana (o indivíduo) comumente toca discos com vários tipos de histórias ou várias espécies de música. Algumas eletrolas humanas tocam muitos e variados tipos de gravações. Algumas tocam os seus discos favoritos com mais freqüência do que aquêles que não são particularmente do seu agrado. Por fim, há eletrolas que regularmente tocam discos de um certo tipo: música barroca, digamos, ou

música da Renascença; ou então discos de um determinado compositor clássico. Mesmo êsses indivíduos, no entanto, quer motivados pela curiosidade, quer pelo desejo de serem modernos, ou ainda simplesmente para variar, tocam de vez em quando um tipo muito diferente de música. Raros são os indivíduos que durante tôda a sua vida preferem ouvir apenas uma espécie de gravação ou ver apenas um tipo de filme, assim como são raros aquêles cuja cultura total consiste num só supersistema cultural completamente unificado. Os integradores totalitários dificilmente poderão encontrar um indivíduo dessa espécie.

Se examinarmos a cultura comportamental e material do indivíduo, observaremos que muitos sistemas de ações e complexos de culturas materiais mùtuamente neutros ou contraditórios existem lado a lado com sistemas de ações e culturas materiais harmônicos entre si e por vêzes até unificados num supersistema comportamental ou material.

As teorias da completa integração da cultura total do indivíduo não são menos ilusórias do que as teorias atomísticas, que pintam essa cultura total como uma espécie de terreno de despejo onde se acumula uma multidão de congéries ideológicas, comportamentais e materiais mùtuamente neutras ou contraditórias. Ambos êsses indivíduos — o totalitário e o atomístico — são antes um mito do que uma realidade. No plano empírico, os indivíduos vão desde as pessoas relativamente "dispersas", cuja cultura total representa uma coexistência de muitos sistemas e congéries coerentes, neutros ou contraditórios em relação uns aos outros e destituídos de qualquer unificação num supersistema, até as pessoas cuja cultura total está integrada num supersistema dominante. Mesmo a cultura total das pessoas desmioladas, porém, é uma unificação de muitos sistemas significativos e significativo-causais; por outro lado, o supersistema dominante dos indivíduos altamente integrados raramente lhes unifica a cultura total num todo coerente. Unifica, apenas, uma grande parte dos sistemas significativos da cultura total, ideológica, comportamental e material. "A unificação da personalidade é sempre uma questão de grau. Por certo, a unidade nunca é perfeita, mas apenas conceitos 'de alto nível' sôbre a coerência podem caracterizar adequadamente a unidade tal como existe[8]."

Se examinamos êste problema do ponto de vista da teoria integral da estrutura da personalidade, chegamos à mesma conclusão.

---

8 G. W. Allport, *Personality*, págs. 363 e 560.

Como um esbôço e análise desta teoria prolongaria demasiadamente a discussão dêstes problemas, limito-me a remeter o leitor para algumas obras em que poderá encontrar uma análise dêsse gênero[9].

A cultura total de pequenos grupos ou pequenas áreas

Outra variedade microssociológica das teorias totalitárias é representada por várias teorias antropológicas e sociológicas sôbre a integração cultural dos pequenos grupos. Eis aqui algumas formulações típicas dessa espécie de teorias:

> Uma cultura é uma unidade dinâmica em funcionamento, e os vários elementos que a compõem são interdependentes. Um elemento cultural não funciona isoladamente nem independentemente dos demais elementos da cultura, mas cada um dêles é influenciado por uma mudança ocorrida em qualquer fase desta... Como os elementos que compõem uma cultura estão relacionados entre si, qualquer inovação afeta a cultura inteira[10].
> Em maior ou menor grau, todo elemento cultural está inextricàvelmente entrelaçado com os outros elementos culturais e com o próprio meio cultural geral. Uma cultura é mais do que a simples soma matemática de suas partes individuais[11].
> Ninguém contestaria uma afirmação tão óbvia como a de que todos os aspectos de uma cultura estão mùtuamente relacionados[12].

Com ligeiras variações, essa tese da completa integração da cultura total de muitos grupos pré-letrados, pequenos grupos civili-

---

9 Ver *The Ways and Power of Love,* caps. V, VI, VII; a minha *SCP,* caps. XVII, XVIII, XIX e XXXV; e a *Dynamics,* vol. IV, cap. XVI. A principal conclusão que se depreende da teoria integral da estrutura da personalidade é que a integração completa da cultura ideológica, comportamental e material do indivíduo só é possível: *(a)* quando o "supraconsciente", no homem, exerce absoluto contrôle sôbre os seus "egos racionais-conscientes" e energias "bioconscientes" e "inconscientes"; *(b)* quando os "egos socioconscientes" se relacionam harmônicamente uns com os outros e as fôrças "supraconscientes" mantêm um contrôle racional e eficaz sôbre as fôrças bioconscientes e inconscientes do organismo humano. Essas condições raras vêzes ou nunca são inteiramente preenchidas pelos indivíduos humanos; por isso, a personalidade completamente integrada é fenômeno raríssimo no universo humano. *(Nota:* o têrmo "supraconsciente" não designa uma fôrça sobrenatural ou meta-empírica, mas antes a mais alta forma de energia criadora ("gênio") conhecida na realidade empírica.)

10 W. D. Wallis, *Culture and Progress* (Nova York, 1930), págs. 11 e 12.

11 S. Winston, *Culture and Human Behavior* (Nova York, 1933), pág. 32.

12 M. J. Herskovits, *Acculturation* (Nova York, 1930), pág. 21.

zados e áreas culturais foi proposta por muitos antropólogos funcionalistas ou não, entre êles B. Malinowski, R. Benedict, A. R. Radcliffe-Brown, C. Lévy-Strauss, M. Mead, E. Sapir, C. Wissler, R. B. Dixon, M. J. Herskovits, F. Graebner, W. Schmidt, e vários sociólogos e historiadores funcionalistas[13].

Todos êles parecem afirmar que tôda cultura total é uma unidade, um todo funcional, que possui um padrão próprio e deve ser estudado na sua configuração total para que os seus distintos aspectos sejam devidamente compreendidos e interpretados.

Explícita ou implìcitamente, a tese principal dos integradores totalitários é também sustentada por tôdas as teorias sociológicas do fator sócio-cultural básico, o qual passa por determinar tangìvelmente tôdas as outras partes ou compartimentos de uma dada cultura total. "Uma tal dependência de todos os fenômenos culturais em relação a um único 'eixo' (o fator, variável ou princípio básico) torna-os a todos interdependentes e cimentados num só sistema[14]." Algumas teorias sociológicas, como a marxista, consideram o fator econômico como eixo unificador; outras teorias põem em relêvo o fator geográfico, o biológico, o tecnológico, o religioso, o racial, o ético ou o científico como eixo integrador[15]. Tôda teoria segundo a qual o seu fator básico condiciona de modo definido tôdas as outras partes de uma dada cultura total é uma variedade da teoria totalitária de integração completa das culturas totais.

Ao grupo de integradores totalitários pertencem também todos os historiadores e "culturologistas" cuja posição é muito bem expressa por H. Becker na seguinte passagem:

> É possível separar os dados históricos do seu contexto integral? Ousaremos presumir, ao iniciarmos uma investigação, que pode-

---

13 Ver B. Malinowski, "Culture", in *Encyclopedia of the Social Sciences,* vol. 4; e A. R. Radcliffe-Brown, "On the Concept of Function in Social Science", in *American Anthropologist* (1935). Também C. Wissler, *Man and Culture* (Nova York, 1923); R. B. Dixon, *The Building of Cultures* (Nova York, 1928); e R. Benedict, *Patterns of Culture* (Boston, 1934). Mais bibliografia em R. Merton, *Social Theory and Social Structure,* cap. I; D. Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory,* págs. 442-463; a minha *Dynamics,* Vol. I, cap. I, e Vol. IV, cap. III; P. L. van den Berghe, "Dialectic and Functionalism", in *ASR,* outubro de 1963, pág. 695. Ver também os ensaios de R. F. Spencer e I. C. Jarvie em D. Martindale (coord.), *Functionalism in the Social Sciences* (Filadélfia, 1965), e Claude Lévy-Strauss, *Structural Anthropology,* trad. de C. Jacobson e B. Schoepf (Nova York, 1963).

14 *Dynamics,* vol. IV, pág. 129. Ali se encontrará um desenvolvimento dêste ponto.

15 Sôbre as teorias dêste tipo, ver *CST, passim.*

mos desmanchar uma tapeçaria de trama unida, costurar os fragmentos num pano de fundo "intemporal" e obter, em recompensa de nosso trabalho, outra coisa que não seja uma colcha de retalhos?... Para que distintas características... tenham um significado, é necessário considerá-las em relação ao problema inteiro e umas às outras — isto é, encará-la como uma configuração unida pela lógica das relações internas... Se assim não fôr, nada nos restará nas mãos além de uma coleção de *disjecta membra* que não contribui para explicar coisa nenhuma[16].

É com base nestas considerações que muitos historiadores negam uma Sociologia que, segundo êles, "separa os dados históricos do seu contexto integral[17]."

Alguns dos "integradores totalitários" em discussão, como B. Malinowski, defendem firmemente a sua tese da integração completa de qualquer cultura total; outros, como R. Benedict e C. Kluckhohn, fazem reservas que contradizem de certo modo a sua tese fundamental. Numa página do livro de Benedict, lemos: "Uma cultura, como um indivíduo, é um padrão mais ou menos coerente de pensamento e ação... Essa integração de culturas nada tem de mítica... Culturas em todos os níveis de complexidade, mesmo os mais simples, a realizaram." Na página seguinte, deparamos com estas palavras. "Algumas culturas... não chegam a realizar tal integração... Essa ausência de integração parece ser uma característica de certas culturas, assim como a extrema integração é uma característica de outras[18]."

Estas teorias padecem de males semelhantes aos que afetam as teorias de integração completa da cultura total dos indivíduos. A

---

16 H. Becker, "Culture Case Study", in *Social Forces* (1934), 399.

17 Ver, por exemplo, H. Fisher, *History of Europe* (Londres, 1935), vol. I, pág. vii; Charles Oman, *On the Writing of History* (Nova York, 1939); G. von Below, *Soziologie als Lehrfach* (Munique, 1920). Por outro lado, a negação das uniformidades nos processos históricos por tais historiadores e o seu ponto de vista estritamente idiográfico ao encarar todos os fatos históricos como fenômenos únicos, jamais repetidos no tempo ou no espaço, os colocam no grupo atomista-singularista. A razão disto é que as teorias totalitárias e as atomistas se assemelham pela asserção de que todos os fenômenos históricos e sócio-culturais têm relações idênticas uns com os outros — de que todos são unificados num só sistema (a tese totalitária), ou que todos existem como fenômenos singularistas-atomistas isolados. Ambas essas correntes de pensamento esquecem as diferenças entre congéries sócio-culturais ou históricas, cuja inter-relação única é a proximidade espacial ou temporal, e os sistemas causais e significativo-causais: uma apaga a diferença submergindo todos os sistemas em congéries singularísticas; a outra submerge as congéries num sistema unificado.

18 R. Benedict, *Patterns of Culture*, págs. 46-48.

maioria delas põem fim à sua análise da integração cultural onde tal análise deveria começar. Podemos concordar com Malinowski e Radcliffe-Brown em que a cultura total dos nativos de Trobriand e dos andamaneses perece compacta na limitada área cultural habitada por essas tribos. Mas, se perguntarmos aos nossos especialistas que espécies de laços unificadores cimentam *todos* os aspectos, partes e elementos de cada uma dessas culturas totais, não nos poderão responder. A maioria dos integradores totalitários não especificam se êsses laços são os da simples proximidade espacial, se são nexos causais indiretos, de uma interdependência causal tangível ou de relações significativas ou significativo-causais unificadoras. Não sabemos se a cultura total dos indígenas de Trobriand ou dos andamaneses representa uma simples congérie espacial, uma semi-congérie ou ainda sistemas causais, significativos, ou significativo-causais. Se se trata de meras congéries espaciais, não se pode chamar unidade ou sistema unificado a um conglomerado dêsse tipo. Se se trata de semicongéries cujas partes são unificadas por nexos causais indiretos, os investigadores devem mostrá-lo — coisa que nenhum dêles faz. Se cada uma dessas culturas totais é uma unidade causal, êles deveriam prová-lo demonstrando que em todos os grupos onde existe a transação econômica chamada *kula kula,* peculiar às Ilhas Trobriand, também existem o tipo trobriandês de parentesco-casamento-magia-cacicado e outros traços culturais (pois uma relação causal entre A e B significa que quando A é dado, B também é dado, e que quando A muda, B também muda; ou, se a relação causal entre A e B é bilateral, isso importa na coexistência e co-variação de A e B; de outro modo, a relação não é causal).

Nenhuma tentativa de provar tal coisa pode ser encontrada nas obras dos integradores totalitários. Se êles afirmam que a cultura total dos trobriandeses, dos andamaneses, dos samoanos ou dos melanésios representa uma unidade significativo-causal cimentada por uma coerência significativa e por uma interdependência causal tangível de todos os componentes e traços característicos, deveriam demonstrar a existência de tal unidade e de tais laços. Suas vagas asserções a respeito da completa unidade ou integração de qualquer cultura total são carentes de sentido e inteiramente indeterminadas.

O mesmo se pode dizer da teoria de C. Wissler sôbre a cultura unificada dos Estados Unidos. Segundo Wissler, os complexos dominantes dessa cultura unificada são a invenção mecânica, a educação em massa, o sufrágio universal, o nacionalismo, o militarismo, a

Bíblia, o sagrado descanso do sétimo dia, e o comercialismo[19]. Admitamos que assim seja. Se, porém, indagarmos por que espécie de laços são unificados num só sistema êsses complexos dominantes e qual a natureza dêsse sistema (é êle uma congérie, uma semicongérie, uma unidade causal ou uma unidade significativo-causal?), não obtemos resposta.

Outros integralistas, como Radcliffe-Brown, tratam de reforçar sua asserção com o argumento de que todos os elementos de uma dada cultura total são unificados pelo fato de representarem funções do mesmo organismo, do mesmo sistema unificado. "A função de um determinado uso social é *a contribuição que traz para a vida social* como funcionamento do *sistema social total.* Êste ponto de vista implica que um sistema social possui uma espécie de unidade, a que podemos chamar *unidade funcional.* Podemos defini-la como um estado de coisas em que *tôdas as partes do sistema social* cooperam num grau suficiente de harmonia ou de coerência interna; isto é, sem produzir conflitos persistentes que não possam ser resolvidos nem regulados[20]."

Os argumentos desta espécie, propostos pela maioria dos funcionalistas, sofrem de várias enfermidades. Em primeiro lugar, pressupõem o que é necessário provar, isto é, que todos os fenômenos culturais são causal ou significativamente interdependentes, e depois passam a afirmar que tôda cultura é um sistema unificado. Em outras palavras, o argumento não é mais do que um exemplo da velha petição de princípio. O absurdo da afirmação torna-se evidente quando raciocinamos assim: se ela fôr tomada ao pé da letra, significará que dois ou mais fenômenos culturais quaisquer (adjacentes no espaço e no tempo) são sempre ligados causalmente entre si, pois todos os fenômenos culturais são causalmente interdependentes. Daí se infere que a Ciência Social alcançou tais alturas que não é mais necessário estudar se A e B têm conexão causal entre si. Afirmam-nos que assim é. Não há necessidade de procurar relações não causais ou acidentais entre fenômenos culturais encontrados em qualquer área ou em qualquer grupo social: tais relações simplesmente não existem, porque todos os fenômenos culturais são interdependentes. É inteiramente dispensável qualquer outra determinação experimental ou estatística da existência ou não-existência de relações causais ou uniformidades entre quaisquer fenômenos culturais adjacentes. Asseguram-nos que todos êles são cimentados num só sistema inter-

---

19 C. Wissler, *Man and Culture,* pág. 11 e segs., 25 e segs.

20 Radcliffe-Brown, "On the Concept of Function in Social Science," pág. 397.

dependente. Portanto, a vitória de A num concurso de bridge, um sermão do Papa Paulo, o nascimento de quíntuplos na aldeia M, uma tendência para a alta na Bôlsa, uma epidemia de gripe, e os milhões de fenômenos e processos que parecem ter pouca relação entre si, *têm* tais relações: é o que nos garantem as nossas teorias de "interdependência totalitária." Se tais teorias fôssem verdadeiras, tôdas as instituições de pesquisa no campo dos fenômenos culturais, todos os estudos sôbre as relações entre êsses fenômenos — estudos estatísticos, experimentais, clínicos etc. — tudo isso deve ser encerrado sem perda de tempo. Uma vez que todos os fenômenos culturais são interdependentes, essas pesquisas e estudos são simples perda de tempo: procuram descobrir o que já foi descoberto de uma vez por tôdas pela fórmula universal de uma interdependência universal de todos os fenômenos culturais[21].

Além dêstes graves erros de lógica, a teoria totalitária e funcionalista de Radcliffe-Brown e outras semelhantes representam uma espécie de picadinho lógico-empírico de congéries espaciais, relações causais indiretas, estritamente causais, significativas e significativo-causais. Êsse picadinho é condimentado com analogias orgânicas e ingredientes teleológicos. Pouco ou nada contribui para o nosso conhecimento das espécies de relações entre congéries e unidades de fenômenos culturais[22].

---

21 Ver, em *Dynamics*, vol IV, págs. 132-133, um desenvolvimento desta e de outras críticas das "teorias totalitárias" em discussão. Êste argumento aplica-se igualmente às teorias singularistas-atomistas que afirmam uma relação acidental ou casual universal entre todos os fenômenos singularísticos existentes num estado de separação ou de isolamento uns dos outros.

22 "Se por 'funcionais' Radcliffe-Brown entende as conexões causais entre as partes de um dado conglomerado cultural, é difícil falar de tais conexões em têrmos de harmonia e desarmonia, de coerência ou incoerência interna, pois as relações causais não são nem harmônicas nem desarmônicas, nem coerentes nem incoerentes. São simplesmente causais ou não o são. Os têrmos harmônico e outros do mesmo gênero servem como designativos da existência de relações lógico-significativas entre as partes. Radcliffe-Brown, porém, jamais menciona tais relações e fala de funcionalismo no sentido de funcionalismo causal. Por outro lado, quando consideramos a sua definição de funcionalismo, não se pode distinguir uma simples congérie espacial de uma unidade causal. Qualquer parte de qualquer congérie espacial 'contribui com algo para o todo' de que participa. Isso, entretanto, não significa que ela esteja causalmente ligada às demais congéries (isto é, da babel de que faz parte). Em suma, nos têrmos 'função' e 'funcionalismo' por êle empregados, inclui muitas e diferentes coisas, desde o significado biológico dos têrmos na conotação de função-órgão até a fusão de formas de relações espaciais, externas, causais, significativas e significativo-causais. Radcliffe-Brown não tem meios de distinguir o que é realmente causal-funcional do que é acidental." (*Dynamics*, vol. I, págs. 42-43.)

Nos capítulos subseqüentes mostraremos que esta crítica é igualmente aplicável a quase tôdas as teorias de sistemas culturais e sociais que empregam os têrmos equilíbrio, ajustamento, adaptação, interdependência, unidade e integração sem defini-los claramente nem diferençar congéries e semicongéries de sistemas causais e significativo-causais. A maior parte das teorias funcionais, totalitárias e atomísticas estão gravemente contaminadas por essas doenças.

Se analisarmos cuidadosamente a cultura total de qualquer tribo pré-letrada, encontraremos sem dificuldade uma multidão de congéries, semicongéries e sistemas causais e significativo-causais. Se tudo isso é encontrado na cultura total de um indivíduo, com maior razão ainda estará presente na cultura total de uma tribo ou de qualquer grupo organizado — pequeno ou grande.

Em algumas tribos, como os *dobu*, os *zuñi* ou os *hopi*, a integração da cultura total pode alcançar um nível relativamente alto, como, por exemplo, o supersistema dionisíaco, apolíneo, ideativo ou sensivo a unificar uma grande parte dos sistemas importantes da sua cultura total[23]. Mesmo nessas culturas totais, porém, a sua unificação num único supersistema dominante nunca é completa: lado a lado com as partes unificadas num supersistema dominante, sempre existem outras que são parcialmente neutras e parcialmente contraditórias em relação ao supersistema dominante.

O mesmo se pode dizer de uma cultura total "avançada" como a dos Estados Unidos. Talvez concordemos condicionalmente com C. Wissler na sua enumeração dos complexos dominantes na cultura total dos Estados Unidos. Mas da coexistência dêsses complexos na cultura total não se pode deduzir que todos êsses e outros complexos da mencionada cultura estejam unificados num único supersistema causal ou significativo-causal[24]. Para afirmar tal coisa é preciso provar que não podemos encontrar o nacionalismo sem os outros complexos; a veneração da Bíblia sem os inventos mecânicos; o comercialismo sem a educação em massa; o militarismo sem o sufrágio universal, e assim por diante. Se alguém argumentar que a cultura total dos Estados Unidos está unificada num único supersistema

---

23 Veja-se R. Benedict, *Patterns of Culture*, cap. IV; e L. Thompson, "Logico-Aesthetic Integration in Hopi Culture", in *American Anthropologist* (1945), 540-553.

24 A caracterização da cultura americana por C. Wissler como "única", "típica", e como "uma unidade", é muito ambígua. Ver a sua obra *Man and Culture*, págs. 11, 25 e segs. Mais discriminadora, se bem que ainda um tanto ambígua, é a teoria de R. M. Williams sôbre a unidade da sociedade e da cultura americanas, esboçada em seu livro *American Society* (Nova York, 1961), cap. XIII.

significativo-causal, tal estudioso terá de provar que, lógica ou estèticamente, o militarismo está inextricàvelmente ligado à educação em massa, que ambos, lògicamente, exigem a veneração da Bíblia, que esta veneração exige o comercialismo, e assim por diante.

É mais do que óbvio que nem Wissler, nem qualquer outro pode provar semelhante coisa. Empìricamente, o militarismo é encontrado em culturas que não têm veneração pela Bíblia, nem possuem a educação em massa, nem qualquer outro dos complexos dominantes de Wissler. Do ponto de vista lógico e estético, não há pràticamente nenhuma ligação entre êsses fenômenos.

Por fim, se nos voltarmos para as teorias totalitárias que procuram fortalecer suas teses convertendo todos os aspectos, complexos e elementos de uma cultura total em simples variáveis dependentes de seu fator (variável ou princípio) mais importante, veremos que nenhuma dessas teorias conseguiu ainda provar a influência todo-poderosa do fator principal (uma parte da cultura total) sôbre as outras partes da cultura total dada, nem tampouco validou as suas asserções apresentando um mínimo de provas necessárias para isso[25]. Se esta tese é em grande parte inválida (ao afirmar falsamente que uma parte de um complexo determina o complexo inteiro), inválida também se torna a tese que dela se deriva, segundo a qual através do seu fator principal tôdas as culturas são unificadas numa unidade causal ou significativo-causal.

Tôdas as teorias totalitárias da integração completa das culturas totais de pequenas áreas ou grupos são em grande parte ilusórias. Esta conclusão concorda substancialmente com uma conclusão análoga de Merton, ao declarar que "a pressuposição da completa unidade funcional da sociedade (ou cultura total) humana é repetidas vêzes contrariada pelos fatos", e com as conclusões de D. Martindale, R. Lowie, A. Kroeber, C. Kluckhohn e muitos outros investigadores dêstes problemas[26].

---

25 Ver a crítica de tôdas as asserções e teorias desta espécie em *CST, passim.*

26 Ver R. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Illinois, 1957), pág. 27; D. Martindale (coord.), *Functionalism in the Social Sciences* (Filadélfia, 1965), págs. 454-461; R. Lowie, *The History of Ethnological Theory,* págs. 234-235; A. L. Kroeber e C. Kluckhohn, *Culture* (Cambridge, Massachusetts, 1952), pág. 159.

Capítulo VII

AS MACROSSOCIOLOGIAS "TOTALITÁRIAS" RECENTES DE CIVILIZAÇÕES E ALTAS CULTURAS

As macrossociologias totalitárias da cultura

Estas últimas décadas têm produzido, a par do surto de teorias sistêmicas atomistas-singularistas e microssociológicas, uma rica messe de imponentes macrossociologias de grandes sistemas culturais e sociais. Estas teorias, a despeito de suas falhas, representam talvez a maior realização da Sociologia e das ciências correlatas recentes.

N. Danilevsky denomina êsses vastos sistemas culturais "tipos culturais-históricos", O. Spengler chama-lhes "altas culturas" *(die Hochkulturen),* A. J. Toynbee as designa como "civilizações" ou "campos inteligíveis de estudo histórico"; A. L. Kroeber refere-se a elas como "padrões culturais de alto valor"; F. S. C. Northrop denomina-as "sistemas culturais" ou "culturas mundiais"; N. Berdyaev as chama de "grandes culturas", e eu as chamo de "vastos sistemas e supersistemas culturais". Seja qual fôr o nome, quase todos os investigadores eminentes estão de acôrdo em considerá-los *todos* reais, significativo-causais, diferentes de tôdas as congéries e pequenos sistemas culturais, bem como do Estado, da nação e de grupos políticos, religiosos, raciais, étnicos e outros grupos sociais.

Os investigadores parecem concordar também em que essas civilizações ou supersistemas culturais, como profundas correntes submarinas da cultura, determinam em grande parte as ondulações superficiais do oceano sócio-cultural: a vida, a organização e as funções dos grupos e sistemas culturais menores, a mentalidade e a conduta dos indivíduos, e uma multidão de fatos, tendências e processos históricos concretos. Por esta razão, o estudo dessas vastas entidades sócio-culturais tem uma grande importância não apenas teórica como também prática. Sem um conhecimento mais ou menos adequado dêsses continentes sócio-culturais, não podemos conhecer adequada-

mente o "quê", "como" e "porquê" das estruturas e mudanças observadas no universo humano, nem é possível guiar e controlar processos históricos numa direção desejável.

Os estudos macrossociológicos recentes da civilização e dos vastos supersistemas culturais exibem uma variedade de atitudes e teorias. Começarei êste exame pelas teorias totalitárias das civilizações e grandes culturas. Como outras teorias totalitárias, elas afirmam que cada civilização ou alta cultura é um vasto sistema cultural a unificar num todo integrado a cultura total de continentes culturais contíguos, relativamente vastos, muitas vêzes supernacionais, e de suas populações. Os exemplos mais importantes de teorias macrossociológicas totalitárias nos são dados pelas de Oswald Spengler, Arnold Toynbee e Nikolai Danilevsky. Iniciaremos o nosso exame dessas teorias pela Sociologia danilevskiana dos grandes tipos culturais-históricos.

A teoria macrossociológica de N. Danilevsky sôbre as civilizações[1]

Nikolai J. Danilevsky (1822-1885) publicou pela primeira vez *Rússia e Europa* na revista russa *Zariá* em 1869[2]. O quadro conceptual desta teoria é tão semelhante aos de Spengler e Toynbee que convém delineá-la aqui brevemente como a mais chegada predecessora destas últimas.

Danilevsky expõe a sua teoria da estrutura e da dinâmica dos "tipos histórico-culturais" não tanto por ela mesma, mas a fim de explicar o problema de âmbito muito mais restrito de saber por que a Europa (e o Ocidente) se mantém perenemente hostil à Rússia:

> A Europa não considera a Rússia como parte sua... A Europa vê na Rússia e na eslavidade uma fôrça não apenas estrangeira, mas inimiga... A Rússia e a eslavidade têm sido odiadas não por alguns partidos ou facções européias, mas por todos... Sejam

---

1 Uma análise muito mais substancial das teorias de Danilevsky-Spengler-Toynbee é dada na obra de P. Sorokin, *Modern Historical and Social Philosophies* (Nova York, 1964), caps. III, IV e V. O livro também existe em edições espanhola, alemã e britânica sob o seu título anterior, *Social Philosophies of an Age of Crisis* (Boston, 1950).

2 Uma tradução francesa abreviada, sob o título *La doctrine panslaviste d'après N. J. Danilevsky,* foi publicada em 1890, e a edição alemã *Russland und Europa,* traduzida por K. Nötzell, apareceu em Berlim no ano de 1920. Uma bibliografia completa das publicações de Danilevsky é dada em seu livro *Sbornik polititcheskikh i ekonomitcheskikh statei* (S. Petersburgo, 1890), págs. 673-676.

> quais forem os interêsses que dividem a Europa, tôdas as suas partes se congregam na animosidade contra a Rússia[3].

E essa animosidade tem persistido a despeito de todos os grandes sacrifícios e serviços que a Rússia prestou à Europa. Embora jamais a Rússia tenha invadido a Europa, esta invadiu muitas vêzes a Rússia, forçando-a a defender-se e a expulsar os invasores[4]. Danilevsky não encontra nenhuma base racional para a animosidade da Europa contra a Rússia:

> Nesse ódio não há nada de consciente, pelo qual a Europa possa oferecer uma explicação racional. A verdadeira causa é mais profunda... Jaz naqueles abismos insondados das simpatias e antipatias tribais, que são uma espécie de instinto histórico dos povos e os conduz a uma meta desconhecida para êles. Essa tendência inconsciente é responsável pelo ódio da Europa contra a Rússia.

Isto levanta a questão de saber por que e como apareceu, tem persistido e vai continuar êsse antagonismo entre os russos e os povos teutônicos-latinos. A resposta de Danilevsky é que a Europa e a Rússia pertencem a tipos histórico-culturais alheios um ao outro.

A Europa não é apenas uma entidade geográfica, mas um todo histórico-cultural unificado. É "uma área da civilização germano-latina, ou... a Europa é a própria civilização germano-latina. Os dois têrmos são sinônimos." Esta civilização germano-latina não é universal, mas apenas uma dentre várias grandes civilizações que têm florescido na história humana. A muito difundida idéia de que a civilização européia se identifica com a civilização universal baseia-se no êrro de considerá-la como a única grande civilização que é progressista e criadora, em contraste com tôdas as demais culturas, que se supõe serem estáticas e não criadoras. A divisão, geralmente aceita pelos historiadores europeus, dos acontecimentos históricos nos períodos antigo, medieval e moderno, é um exemplo dessas pressuposições errôneas. Os historiadores ocidentais tomam a queda do Império Romano como o acontecimento que separa o período antigo do medieval e o descobrimento da América como o marco divisório

---

3 Tôdas as citações são extraídas da primeira edição da obra de Danilevsky, *Rossia i Evropa,* in *Zariá,* números 1-9.

4 Veja-se a corroboração dêste ponto no livro de Toynbee, *Civilization on Trial* (Nova York, 1948), págs. 166-169.

entre a história medieval e a moderna. Tanto lógica como fatualmente, essa periodização é inteiramente ilusória. Se a queda do Império Romano em 476 da era cristã foi um acontecimento importante para aquêle império, nada significou para a China, a Índia e a maior parte da humanidade, que seguiu o seu caminho sem ser afetada pelos acontecimentos da história romana. Como sublinha Danilevsky:

> Falando de modo geral, não há um só acontecimento que possa razoàvelmente dividir o destino de tôda a humanidade em períodos aplicáveis ao conjunto da espécie humana, pois nunca houve e difìcilmente haverá no futuro qualquer acontecimento que sincrônicamente signifique a mesma coisa e tenha a mesma importância para tôda a humanidade... A "história antiga" (dos historiadores europeus) não é mais do que uma réplica da classificação artificial das plantas por Lineu... pela qual gregos, egípcios e chineses são conglobados num só montão, simplesmente porque todos êles viveram antes da queda do Império Romano. Ao mesmo tempo que o Egito, a Índia, a China, a Babilônia, a Assíria, o Irã, a Grécia e Roma, cada um dos quais passou por várias fases de desenvolvimento, são incluídos no mesmo grupo da história antiga, as fases de desenvolvimento dos povos germano-latinos são divididas nos períodos medieval e moderno.

Por efeito dessa absurda periodização, Catão o Censor, Constantino o Grande, Salomão, Ramsés, Péricles e os Gracos são unidos num só grupo e num só período (o antigo). Rodolfo de Habsburgo, o Imperador Maximiliano, Filipe o Belo, Luiz XI e até os sultões Bayezid (Bajazet) e Suleiman são separados um do outro e colocados em períodos diferentes (o medieval e o moderno). "Uma tal classificação", diz Danilevsky, "assemelha-se à que colocasse um corvo e uma ostra na mesma espécie porque nem um nem o outro possui quatro pernas."

Essa periodização, juntamente com a crença de que a civilização européia é universal e constitui a medida de tôdas as outras civilizações, origina-se da falsa perspectiva dos historiadores europeus: a estreita proximidade temporal dos acontecimentos europeus e o superpatriotismo dos historiadores ocidentais os levam a exagerar de tal modo a diferença entre os períodos medieval e moderno da Europa, que os historiadores consideram como simples pano de fundo os numerosos séculos que precederam essa fase de transição. Mas, como acentua Danilevsky: "Rigorosamente falando, Roma, a

Grécia, a Índia, o Egito e todos os povos históricos tiveram cada um os seus períodos antigo, medieval e moderno; como todo organismo, cada uma dessas nações teve as suas fases peculiares de desenvolvimento, cujo número não é forçosamente três."

Conclui Danilevsky que, assim como a Biologia moderna substituiu a classificação artificial (lineana) das plantas e animais pela classificação natural num certo número de diferentes tipos (gêneros e espécies) de organismos, cada um dêles perfeito à sua maneira, também não existe uma só, mas muitas civilizações, cada qual perfeita no seu gênero e manifestando tôdas elas o gênio criador e infinitamente rico da humanidade. Só dentro da história de cada um dêsses tipos de civilizações se pode falar em fases antigas, médias e modernas de desenvolvimento. "Cada civilização nasce, desenvolve a sua morfologia própria, os seus valôres próprios, enriquecendo desta forma o tesouro total das conquistas culturais humanas, e por fim extingue-se sem ser continuada em sua forma específica e essencial por nenhuma outra civilização."

Danilevsky começa por dividir todos os povos — passados e presentes — em três classes principais: os agentes positivos da história (povos que criaram grandes civilizações ou tipos histórico-culturais); os agentes negativos da história (povos e tribos que, como os hunos, os mongóis e os turcos, não criaram grandes civilizações, mas qual furacões históricos ou "flagelos de Deus", vibraram o golpe de misericórdia em civilizações senis e moribundas, ajudaram-nas a morrer, espalharam-lhes os despojos, voltaram à sua anterior insignificância e desapareceram do primeiro plano da história); e os povos e tribos cujo ímpeto criador é, por um motivo qualquer, paralisado em uma de suas fases iniciais e que, por conseguinte, estão destinados a não serem nem construtivos nem destrutivos, nem agentes positivos, nem negativos da história. Não são mais do que material etnográfico usado pelos povos criadores para a fertilização e enriquecimento das suas próprias civilizações. A maioria das tribos e povos "não históricos" pertencem a esta última classe. Por vêzes, civilizações mortas ou decadentes desintegram-se e baixam ao nível de "material etnográfico", até que um nôvo princípio formativo (criador) venha unir-lhes os elementos com outros elementos num nôvo organismo ou civilização histórica. Os povos que criaram o Império Romano desintegraram-se após a queda dêsse império e passaram a constituir material etnográfico; com o correr do tempo, entretanto, após sofrerem a influência do princípio formativo germânico, reemergiram sob uma nova forma conhecida como os povos latinos.

Apenas relativamente poucos povos ou tribos foram capazes de criar grandes civilizações ou de se tornarem "tipos histórico-culturais". A lista dessas civilizações organizada por Danilevsky inclui a egípcia, a assírio-babilônico-fenício-caldaica ou semítica antiga, a chinesa, a hindu-indiana, a iraniana, a hebraica, a grega, a romana, a neo-semítica ou árabe, e a germano-latina ou européia. Duas civilizações, uma mexicana e uma peruana, pereceram de morte violenta em suas fases iniciais. Só os povos que promoveram essas culturas históricas foram agentes positivos na história da humanidade. Todos êles desenvolveram a seu modo o potencial criador inerente não só à sua natureza espiritual, como às condições específicas do seu ambiente, enriquecendo assim o tesouro comum da espécie.

Danilevsky passa então a formular as uniformidades ou leis fundamentais que governam o nascimento, crescimento e declínio das civilizações, dos tipos destrutivos de povos e dos que servem como material etnográfico. Numa formulação esquemática, essas leis (que o autor também desenvolve de forma brilhante e grandiosa) são as seguintes:

Lei 1. Tôda tribo ou família de povos identificada por uma língua ou por um grupo de línguas comum cuja semelhança é percebida diretamente, sem profundas explorações filológicas, constitui um tipo histórico-cultural original se é mentalmente ou espiritualmente capaz de desenvolvimento histórico e já ultrapassou a fase da infância.

Lei 2. Para que a civilização potencial de um povo chegue a nascer e a desenvolver-se, é necessário que êle goze de independência política.

Mostra Danilevsky que os povos das dez civilizações criadoras possuíram os seus idiomas próprios, ou idiomas pertencentes à mesma família lingüística (a família semítica ou a ariana, por exemplo). "Nenhuma civilização", diz êle, "foi concebida e se desenvolveu sem independência política, se bem que após ter alcançado a maturidade uma civilização (como, por exemplo, a grega) pode continuar a viver durante um tempo limitado, embora tenha perdido a independência... O desenvolvimento dos povos que vivem num estado de dependência política é entravado porque êsses povos se convertem em simples instrumentos para servir os propósitos de outros povos." A conquista e a subjugação, unidas às condições sociais e geográficas desfavoráveis, explicam a incapacidade de uma imensa maioria das tribos para criarem a sua civilização própria.

Lei 3. Os princípios básicos da civilização de um tipo histórico-cultural não são transmissíveis aos povos de outro tipo histórico-cultural. Cada um dêsses tipos cria a sua própria civilização sob a influência maior ou menor de civilizações alienígenas ou sincrônicas.

Cada uma das dez civilizações difundiu-se integralmente apenas entre os povos de origem e de idioma comuns — quer se trate de egípcios, de semitas ou de chineses. O tipo cultural hebraico não podia ser transmitido a nenhum dos povos vizinhos não hebraicos. Os numerosos esforços para difundir a civilização grega entre os povos não arianos ou orientais — mesmo através das conquistas de Alexandre Magno — falharam sem exceção. No Egito, onde a civilização grega floresceu durante algum tempo, seus promotores não foram egípcios mas pessoas e grupos de origem helênica. A erudita Alexandria não passava de uma colônia grega. A despeito de todos êsses esforços, a civilização grega não pôde ser transmitida ao Egito e ao Oriente.

Em nossos dias podemos observar o malôgro similar dos inglêses na tentativa de transmitir à Índia a civilização européia. A despeito de todos os esforços dos inglêses para "europeizar" a Índia, esta ainda permanece um tipo de civilização hindu ou indiano em sua vida religiosa, estética e social, em sua organização política e em seus usos e costumes éticos. O mesmo vale para as outras civilizações. A terceira lei, não se aplica, porém, aos elementos ou aspectos de uma civilização. Êstes podem ser transmitidos de uma civilização a outra. A maneira mais simples de difundir civilizações é pela *colonização*. "Foi dêsse modo que os fenícios passaram sua civilização a Cartago, os Gregos à Itália meridional e à Sicília, e os inglêses à América do Norte e à Austrália. A segunda maneira de difundir é pelo *enxêrto*." Quando enxertamos um renôvo numa planta estranha, esta se converte num simples instrumento do renôvo, que permanece um corpo estranho e parasito na planta "cavalo", explorando-a, tirando dela a sua nutrição e não a beneficiando de modo nenhum. A Alexandria helênica, por exemplo, foi um dêsses enxertos culturais implantado na árvore egípcia, a cultura romana no tronco céltico, e a cultura européia no corpo social de seus povos coloniais africanos ou asiáticos. A terceira maneira de influenciar uma civilização por outra é pela *fertilização* ou *fertilização cruzada mútua,* tomando-se emprestados os valôres de uma outra civilização ou incorporando, como uma espécie de adubo, o material etnográfico dos povos não históricos ou os destroços de civilizações desintegradas. Em ciência ou tecnologia,

êsse tipo de empréstimo ou fertilização é relativamente fácil; quando se trata, porém, de valôres religiosos, filosóficos, estéticos, sociais e éticos, é mais difícil. Tôda civilização original é um organismo altamente seletivo: só aceita os valôres e elementos de outras civilizações que lhe são afins e rejeita os que não se harmonizam com ela.

Lei 4. A civilização de um dado tipo cultural-histórico só atinge a sua plenitude, variedade e riqueza quando o seu "material etnográfico" é diversificado e quando a civilização goza de independência política.
Lei 5. O curso do desenvolvimento dos tipos histórico-culturais assemelha-se ao ciclo vital das plantas vivazes cujo período de crescimento dura indefinidamente, mas cuja floração e frutescência são relativamente breves e as exaurem para todo o sempre.

O período inicial de uma grande cultura nascente pode durar muito tempo. Êsse período termina quando a cultura emerge de uma forma puramente etnográfica de existência para uma forma configurada. Durante a segunda fase estabelece-se a independência cultural e política; a terceira fase, a da florescência, representa o pleno desenvolvimento de todos os seus potenciais criadores e a realização de suas idéias de justiça, liberdade, sabedoria, bem-estar social e individual. Êste período termina quando o cabedal de fôrças criadoras da civilização fica exaurido. Quando isso acontece, algumas nações, como a China, ficam petrificadas sem mais nada criar ou desintegram-se em contradições insolúveis, conflitos internos e desilusão. Dessas três fases, a primeira (a "antiga") e a segunda (a "medieval") podem durar um tempo indefinido; a última — a fase "moderna" ou de florescimento, é em geral bastante breve, durando em média de 400 a 600 anos. A fase subseqüente de declínio e desintegração inicia-se um pouco mais cedo do que se pode observar. Foi assim que a civilização européia começou a declinar após o século XVII, mas só no XIX, quando se encontrava no zênite de sua florescência, é que se tornaram perceptíveis os primeiros sinais de declínio. (Êste padrão se deve à mesma ordem de coisas que se observa na curva da temperatura durante um dia normal. O ponto culminante do sol é ao meio-dia, mas a temperatura do solo continua a elevar-se durante duas ou três horas depois que o sol já começou a baixar.)

Danilevsky observou que a maioria das civilizações criam apenas num ou em alguns poucos campos, e nenhuma delas é enciclopédica nas suas realizações criadoras. Assim, a civilização grega realizou a

beleza num grau não superado por qualquer outra civilização; foi também criadora em filosofia, mas não o foi em muitos outros campos. A contribuição principal das civilizações semíticas foi a religião; da européia, a ciência e a tecnologia; da romana, o direito e a organização política; da chinesa, o prático e o útil; da indiana, a imaginação, a fantasia e o misticismo. Quando uma civilização acabou de cumprir a sua missão criadora, forçosamente terá de morrer como um todo criador.

O verdadeiro progresso do ciclo vital da humanidade, segundo Danilevsky, não corresponde a um movimento linear perene sempre na mesma direção, mas a movimentos multilineares e multidirecionais que cobrem o campo inteiro das atividades históricas humanas. O mesmo se aplica a tôdas as grandes civilizações, cada uma das quais cria um ou alguns poucos valôres e tôdas as quais conjuntamente cobrem o campo da criatividade em tôdas as suas múltiplas direções. Nenhuma civilização pode ufanar-se de ser superior às precedentes em todos os aspectos do progresso. Ninguém pode afirmar que Cuvier era mais inteligente do que Aristóteles; que Laplace tinha mais cérebro do que Arquimedes; que o pensamento de Kant fêz sombra ao de Platão; que Napoleão foi um gênio militar maior do que César ou Aníbal; ou que Canova compreendia melhor a beleza do que Fídias ou Praxíteles.

A obra de Danilevsky contribuiu grandemente para aquilo que nós chamamos Sociologia do conhecimento (*Wissensoziologie*) e para a Psicologia comparativa das nações. Êle também formulou algumas uniformidades de avanço e retardamento: que o florescimento das belas-artes precede o da ciência na mesma civilização, e que a independência e unificação política precede o florescimento cultural.

Finalmente, em resposta à sua questão inicial — por que a Europa odeia a Rússia — Danilevsky descreve em detalhe a natureza, as inter-relações e o futuro dos tipos histórico-culturais europeu e eslavo. A Europa odeia a Rússia e a eslavidade porque estas representam civilizações diferentes e porque a Europa já entrou no seu período de declínio, enquanto a civilização eslava está apenas ingressando no seu período de florescimento e de maior fôrça criadora. A civilização européia ou germano-latina é uma dupla civilização, criadora sobretudo nos campos político-econômico e científico-tecnológico. A civilização russo-eslava emergente tende a ser um tipo triplo ou mesmo quádruplo de civilização que cria em quatro campos de cultura: religioso, científico-tecnológico, político-econômico e estético, mas principalmente no campo sócio-econômico, pela construção de uma nova e justa ordem sócio-econômica. A civilização

européia é cêrca de 500 anos mais velha do que a russo-eslava. Seu declínio manifesta-se sob muitas formas e síndromes: pelo crescente cinismo da Europa, pela sua descristianização, pelo debilitamento da sua criatividade e acima de tudo pela sua insaciável ânsia de poder e domínio mundial. Um tal domínio por uma única civilização representaria um perigo mortal para a humanidade, impediria o nascimento e crescimento de um nôvo tipo de civilização e poria fim à missão criadora da humanidade:

> Só a eslavidade unida pode combater a Europa unida. A eslavidade unida não pretende ao domínio mundial; pelo contrário, é a única possível garantia da preservação do equilíbrio mundial e a única proteção contra o domínio do mundo pela Europa... Assim que a Europa tiver dado solução aos seus assuntos internos, tornará a invadir a Rússia sob o primeiro pretexto a jeito, como sucedeu na guerra da Criméia.

No entanto, a eslavidade confederada e a sua civilização nascente poderá resistir a qualquer investida da Europa semi-senil, arrebatará das suas mãos exaustas o facho da liderança criadora mundial e será a sua portadora no futuro, até que a própria civilização eslava comece a declinar ou a fundir-se na civilização mundial.

Tais são os pontos essenciais da teoria macrossociológica de Danilevsky sôbre as civilizações. Iniciada como um panfleto político da mais alta qualidade, converteu-se em brilhante e significativo tratado de Filosofia da História ou Sociologia Cultural e terminou por ser um exemplo de previsão e profecia política excepcionalmente lúcida e, em essência, correta. *Rússia e Europa* prognosticou, há quase um século atrás, as subseqüentes invasões da Rússia pela Europa e a continuação da luta entre o Ocidente europeizado e o mundo russo-eslavo. Se separarmos a terminologia marxista e outros detalhes secundários das normas políticas e ideologias dos líderes soviéticos, veremos que as idéias de Danilevsky e dêsses líderes a respeito das relações russo-européias apresentam uma semelhança essencial. No tocante a isso, o mais conservador dos eslavófilos e um membro do "Politbureau" comunista podem dar-se as mãos. Talvez êsse fato tenha muito maior significação sintomática do que uma mera coincidência histórica.

Oswald Spengler

A obra de Oswaldo Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (A Decadência do Ocidente), publicada em 1918, revelou-se uma das mais influentes, controvertidas e duráveis obras-primas da primeira metade do século XX nos campos da Sociologia Cultural, da Filosofia da História e da filosofia alemã. Se bem que, em seu caráter total, *A Decadência do Ocidente* seja muito diferente da obra de Danilevsky, a sua estrutura conceptual básica assemelha-se à do historiólogo russo em todos os pontos importantes.

Como Danilevsky, Spengler (1880-1936) ridiculariza como "incrìvelmente vazia e insignificante" a divisão européia da História em períodos antigo, medieval e moderno[5]. Substitui essa divisão pelo "ponto de vista copernicano", que considera tôda "alta cultura" como tão importante no esquema da História como as culturas ocidental ou a clássica.

A exemplo de Danilevsky, êle considera a história humana não como o progresso linear de uma só cultura, mas como o "drama de algumas poderosas culturas, cada qual a brotar com um vigor primitivo do solo de uma região-máter em que permanece firmemente enraizada através de todo o seu ciclo vital." Como as flôres, as culturas crescem com uma soberba falta de plano.

"As culturas são organismos", diz êle, "e a história do mundo é a sua biografia coletiva". As culturas nascem, crescem e, tendo cumprido o seu destino, morrem:

> Uma cultura nasce no momento em que uma grande alma desperta da proto-espiritualidade de uma espécie humana sempre infantil, separa-se e torna-se uma forma brotada do informe, uma coisa limitada e mortal surgida do ilimitado e do perene... Floresce... Morre quando essa alma realizou a soma completa de suas possibilidades sob a forma de povos, línguas, dogmas, artes, Estados, ciências, e reverte à proto-alma... Uma vez atingidas as metas — a idéia, o conteúdo inteiro das possibilidades internas alcançando a sua consumação e convertendo-se em reali-

---

5 O. Spengler, *The Decline of the West* (Nova York, 1947), vol. I, pág. 94 e segs. Tôdas as citações posteriores são extraídas desta tradução inglêsa do livro de Spengler. Uma análise mais completa da sua teoria é dada em P. Sorokin, *Modern Historical and Social Philosophies,* cap. IV. Veja-se uma comparação da teoria das civilizações de Spengler com a teoria dos supersistemas culturais de Sorokin em Gert Müller, "P. Sorokin und Oswald Spengler", in *Zeitschrift für philosophische Forschung, 19* (1965), n.º 1 e 2, págs. 110-134 e 328-348.

> dades exteriores — a cultura sùbitamente se torna rígida, necrosa-se, o seu sangue se congela, a sua fôrça (criadora) esgota-se, e ela se converte em Civilização...

Cada cultura... tem a sua infância, juventude, idade viril e velhice. Quando se extingue o fogo na alma da cultura esta entra na sua fase final — a de civilização: "Tôda cultura tem a sua civilização." As civilizações são os estados derradeiros e mais artificiais das culturas:

> Elas representam uma conclusão... A morte seguindo-se à vida, a rigidez substituindo a expansão, a velhice intelectual e... a cidade-mundial em via de petrificação sucedendo-se à mãe-terra e à infância espiritual do Dórico e do Gótico. Elas são o fim das culturas. Podem, como um gigante esfalfado da floresta primeva, jogar para o céu os seus ramos carcomidos durante centenas ou milhares de anos, como vemos na China, na Índia e no mundo islâmico.

Sob essa forma petrificada, podem até desvirtuar e impedir o pleno desenvolvimento de uma jovem cultura nascente (a chamada pseudomorfose).

Essa fase de civilização é assinalada pelo cosmopolitismo e pela megalópole em contraste com o lar, o grupo de parentesco e a pátria; a irreligião científica ou uma metafísica morta e abstrata em lugar da religião do coração; a massa em vez do povo; o valor monetário em vez da terra fecunda e dos valôres reais; *panem et circenses* em lugar das festas populares religiosas e espontâneas; e o sexo em lugar da maternidade. A urbanização, o imperialismo, o culto do colossal, o sincretismo, a ânsia do poder, a luta de classes e o homem dirigido para fora em vez do homem dirigido para dentro são outras características do estágio de civilização. Nesse estado agônico ou petrificado, as civilizações podem durar longos períodos. Por vêzes, podem até reviver de certo modo e gozar uma espécie de "veranito". Mas, "finalmente, exausta, relutante, fria, a cultura (na sua fase de civilização), perde o desejo de ser e busca um refúgio contra a luz do dia excessivamente longa nas trevas do protomisticismo, na sepultura". Reverte, na expressão de Danilevsky, ao estado de "mero material etnográfico" — sem história e sem forma.

Antes de morrer, no entanto, a Civilização experimenta o "período de segunda religiosidade", a febre de um nôvo movimento religioso, uma onda de misticismo ou gnosticismo como a difusão dos cultos

de Mitra, de Ísis, do Sol, ou do Cristianismo (na antiga Roma). Êsse "período de segunda religiosidade" marca o fim do ciclo vital da cultura e possìvelmente a emergência de uma cultura nova.

Spengler analisa em detalhe cada fase da cultura dentro dêsse ciclo vital. Em vez das dez grandes culturas de Danilevsky, menciona apenas oito: a egípcia, a babilônica, a indiana, a chinesa, a clássica ou apolínea (greco-romana), a árabe ou mágica, a mexicana, e a ocidental ou faustiana (surgida por volta do ano 1000 da nossa era). Menciona a russa como a próxima possibilidade. Dessas nove culturas, a mexicana pereceu de morte violenta, a mágica (árabe) e a russa sofreram a "pseudomorfose" numa fase precoce — uma repressão parcial e um desvirtuamento sob a influência todo-poderosa de civilizações mais antigas e "petrificadas". Spengler trata pormenorizadamente de três dessas culturas: a clássica ou apolínea, a árabe ou mágica (designação que abrange a cultura árabe, a islâmica, a iraniana, a judaica, a síria, a bizantina, a maniqueísta e a cristã primitiva), e a ocidental ou faustiana. Tôdas essas grandes culturas passaram pelo já descrito ciclo vital das Altas Culturas e hoje estão mortas ou em declínio. Cada uma delas passa de uma fase a outra por períodos de duração mais ou menos igual. O processo inteiro revela periodicidades de 50, 100, 300 e 600 anos.

Cada uma das grandes culturas baseia-se na sua premissa ou "proto-símbolo" próprio. "A escolha do proto-símbolo no momento em que a alma da cultura desperta para a autoconsciência... decide tudo." A premissa fundamental ou proto-símbolo determina as características essenciais da cultura dada: a índole da sua ciência e filosofia, da sua mentalidade, da sua arte e crenças, do seu modo de pensar, viver e agir. Uma grande cultura dada articula o seu proto-símbolo em todos os seus principais compartimentos.

Como as premissas fundamentais das Altas Culturas diferem umas das outras, não existe um conceito único dos números ou da Matemática, da Física ou da Química, como também da alma e da mente, nenhum padrão único de filosofia, religião ou belas-artes, mas muitos conceitos e padrões dessa espécie — tantos, exatamente, quantas são as diferentes culturas e os seus diferentes proto-símbolos. A idéia de que existe ou só pode existir uma Matemática, uma Psicologia, uma Sociologia, uma Física ou uma Biologia é um mito refutado pelos fatos tanto da história como das ciências naturais. Spengler desenvolve esta tese e apresenta um corpo de provas para corroborá-la. Esta parte da sua obra representa uma importante contribuição para a Sociologia e para o conhecimento da vida mental.

O proto-símbolo da cultura clássica ou apolínea (greco-romana) é o "corpo individual, presente aos sentidos como tipo ideal de tudo que é extenso". O "espaço puro e ilimitado" é o proto-símbolo da cultura ocidental ou faustiana. "A estátua nua é apolínea, a arte da fuga é faustiana." Apolíneos são a parte estática da Mecânica, o culto sensual dos deuses olímpicos, a cidade-Estado, o destino de Édipo, e o símbolo fálico. Faustianos são a dinâmica de Galileu, a dogmática católica e protestante, as grandes dinastias barrocas, o destino de Lear e de Beatriz, essa imagem da Madona. O Olimpo, morada dos deuses clássicos, é uma formação geológica tangível. O Valhalla, na mitologia nórdica, o palácio em que Wotan recebe as almas dos heróis mortos em batalha, é despido de quaisquer traços sensoriais; flutua num espaço ilimitado e é faustiano. E do mesmo modo a solidão das almas faustianas — Siegfried, Parsifal, Tristão, Hamlet e o próprio Fausto. São êsses os mais solitários heróis de qualquer cultura. Dentro destas linhas Spengler enumera uma longa série de exemplos para mostrar as manifestações orgânicas dos proto-símbolos apolíneo e faustiano em todos os numerosos aspectos de cada uma dessas culturas. Dá exemplos mostrando como o proto-símbolo — a "pedra" da cultura egípcia e o "espaço cavernoso, eterno, abobadado" da cultura mágica — se articula na ciência, na religião, na filosofia, na psicologia, nas belas-artes, na ética, no direito e na política de cada uma dessas culturas. O proto-símbolo da cultura russa é a "planície sem limites", o da cultura chinesa é o *Tao* — um "caminho" indefinível, indeterminado, errático, multilinear. Tôda a obra de Spengler é uma demonstração sistemática da determinação cultural de tôdas as produções mentais, desde os números e a Matemática até as idéias de alma, mente, personalidade, o estilo das artes, a ética, a política e a economia. Repitamo-lo: esta parte da obra de Spengler é um dos exemplos importantes de *Wissensoziologie.*

Se perguntarmos agora como e por que se origina a Alta Cultura, e por que ela segue o ciclo vital que lhe é prescrito, a resposta de Sgengler a estas perguntas decorre da sua divisão dualista da realidade, da "existência" ou do mundo em dois aspectos principais: o Mundo-como-Natureza e o Mundo-como-História. O Mundo-como-Natureza é a imagem dentro da qual o homem da cultura superior interpreta as impressões dos seus sentidos. O Mundo-como-História é a imagem que, intuitivamente, instintivamente e depois racionalmente, êle cria a fim de compreender o mundo em relação à sua própria vida. O Mundo-como-Natureza é uma realidade já realizada, a coisa no têrmo do seu devir, extensa no espaço, estática e morta, com uniformidades invariáveis que se repetem sem cessar. É estudado

dentro dos princípios da causalidade intemporal pelas ciências físicas, que buscam uniformidades mecânicas quantitativas nas inter-relações de suas "variáveis" e as adicionam em fórmulas amorfas e descoloridas, ou em leis generalizadas. O Mundo-como-História é uma potencialidade viva (vida, alma) num estado de incessante devir, que cumpre o seu ciclo vital ou destino único no processo temporal, sem jamais inverter o seu curso, e fluindo do passado para o futuro através do presente. Em lugar de causalidade, tem o destino como uma necessidade orgânica de potencialidade passando à realização. Tem o ritmo no seu devir, uma vigorosa individualidade, forma, fisionomia e acontecimentos ou fatos únicos no seu gênero. É estudado pela "fisiognomia" histórica e baseia-se na apreensão imediata, intuitiva da potencialidade viva (vida, alma), pela co-vivência ou vivência *(erfühlen)* no objeto, em contraste com a dissecação dêste, pela contemplação do seu destino e pela lógica do tempo. A cognição ou compreensão histórica diferencia-se, pois, bàsicamente da cognição nas ciências naturais. A História é mais uma arte do que uma ciência: não é verdadeira nem falsa (como ciência), mas, como arte, ou é profunda ou superficial.

Êsses dois aspectos do mundo manifestam-se em dois tipos distintos de consciência — histórica e natural-científica — e conduzem a duas morfologias diferentes nas disciplinas históricas e científicas naturais.

À pergunta: — quais são os fatôres que governam a emergência de uma Alta Cultura e do seu ciclo vital predestinado? — responde Spengler que êsses assuntos são um mistério "que não pode ser explicado mediante 'por isso' e 'por aquilo' ", pois o princípio de causalidade é inaplicável ao Mundo-como-História.

Aqui a necessidade interna de direção ou destino, apreendida pela intuição, reina soberana e é uma explicação em si mesma.

"Observamos que rápidas e profundas mutações se afirmam na história das Grandes Culturas, sem causas determináveis, influências ou propósitos de qualquer espécie..." A súbita emergência, no oceano da "cultura primitiva", da Alta Cultura do Egito, da Babilônia ou da Suméria, é um incidente imprevisto e um mistério do ponto de vista causal. Não se deve a fatôres geográficos, raciais ou a outros fatôres causais específicos, porque não é uma dada tribo ou raça que escolhe a cultura; é antes a Cultura sùbitamente surgida que faz a escolha da tribo ou do povo que se transforma em seu instrumento, em seus agentes vivos. Essa escolha é feita por fôrças cósmicas, que determinam qual, dentre muitas culturas pré-históricas, se tornará uma Grande Cultura.

O ciclo vital das grandes culturas e o lugar e ocasião de seu aparecimento também se acham ocultos no universo cósmico e ficam além da nossa compreensão causal. Mas o ciclo fatal dessas culturas nos é conhecido, de certo modo, através da instintiva e intuitiva "lógica histórica do destino".

O que precede é um esbôço conciso da macrossociologia das Altas Culturas de Spengler. O autor delineia mais ràpidamente as formas sociais ou sistemas culturais que correspondem à infância, juventude, maturidade e velhice das Grandes Culturas.

Na fase pré-cultural, o homem primitivo é um animal carnívoro, feroz, nômade, ardente, lutando contra a natureza hostil. Com o desenvolvimento da agricultura êle se transforma em camponês, sedentário e arraigado à terra; descobre uma alma na natureza e esta passa a ser para êle a *Mãe* Terra. O camponês é um ser sem história, um homem eterno, independente de tôdas as culturas. Sua piedade religiosa é mais antiga do que qualquer religião organizada; sua ética e metafísica estão fora dos limites de tôda história religiosa e espiritual — a dizer verdade, o camponês não tem nenhuma espécie de história. Nesse estágio pré-cultural não existem classes, nem massas humanas, Estado ou política: nada mais que tribos nômades ou agrícolas relacionadas pelo parentesco, com os seus chefes e as suas almas "protomísticas". Essas tribos servem como "material etnográfico" para outros povos.

O período inicial da cultura nascente consiste em duas fases sociais: o feudalismo e o Estado aristocrático. O surgimento da cultura é marcado por dois fenômenos miliários: o aparecimento da cidade e das classes primárias da nobreza e do sacerdócio. As tribos e povos pré-culturais começam a organizar-se numa nação e Estado feudal. Nasce o intelecto sob a forma de idéias, idealismo e valôres religiosos-cavalheirescos. Subseqüentemente, o feudalismo com a sua economia, a sua política e os seus valôres dissolve-se e é substituído pelo Estado aristocrático. O papel da cidade e do intelecto aumenta de importância. A fase inicial da cultura começa a passar à sua fase ulterior, em que a idéia do Estado e do govêrno nacional se realiza sob a sua forma mais plena. Surge e cresce uma terceira classe — a burguesia. A cidade começa a dominar o campo pollticamente, econômicamente, tècnicamente e intelectualmente. Os valôres urbanos substituem os rústicos. O dinheiro surge triunfante sôbre a propriedade e os valôres territoriais. A burguesia cresce em influência e prestígio. Polìticamente, esta fase compreende três subfases: a estruturação dos Estados e de suas formas; a absolutização dos Estados e o estabelecimento das monarquias absolutas, e a coordenação da

nobreza, clero e burguesia numa nação unificada; a desintegração do Estado absoluto e do absolutismo, e a revolução e vitória do "povo" sôbre os privilegiados, da vanguarda intelectual sôbre a tradição, do dinheiro sôbre a propriedade, da urbanização sôbre o agriculturalismo.

Na última fase da cultura, a de civilização, o grosso do povo, já então predominantemente urbano, dissolve-se numa massa amorfa. O Estado, a nação e as ordens sociais tendem a desintegrar-se. A cidade cresce e se transforma numa megalópole artificial, cosmopolita e patológica. Com a megalópole surge a quarta ordem social — as "massas". No processo das revoluções e da anarquia emerge o "cesarismo", uma ditadura tirânica de vários arrivistas e políticos. Assim como no período final da cultura o dinheiro triunfa sôbre as normas políticas e valôres aristocráticos, também agora a política da fôrça bruta triunfa sôbre o dinheiro e as políticas plutocráticas da burguesia.

As cidades megalopolitanas são "tôdas intelecto". Não são um "lar". Seu crescimento desproporcionado, seus contrastes de riqueza e pobreza, sua vida artificial e o *taedium vitae* apressam-lhes o fim. Em nossos dias o senhor do mundo, o homem ocidental, está se tornando o escravo da máquina. Tôdas as coisas orgânicas agonizam nas garras dessa organização megalopolitana da máquina. A máquina acaba por destruir a si mesma. Na gaiola de aço e pedra das suas cidades, o homem ocidental começa a sentir-se farto das máquinas e da civilização e a voltar às formas simples de vida, à Natureza. A segunda religiosidade já vem a caminho. Os povos coloniais explorados sublevam-se contra o homem branco megalopolitano. A civilização da máquina começa a destruir a si mesma e um dia "jazerá em fragmentos, esquecida, nossas estradas de ferro e nossos transatlânticos tão mortos quanto as estradas romanas e a Muralha da China, nossas cidades gigantes e nossos arranha-céus em ruínas como a velha Mênfis e a antiga Babilônia. A história da técnica megalopolitana da máquina aproxima-se ràpidamente do seu fim inevitável. Ela será devorada *por dentro,* como a forma superior de tôda cultura. Quando e de que modo, é o que não sabemos".

Semelhantemente, o dinheiro e a democracia solapam a si mesmos e são "devorados por dentro", cedendo o passo à política vitoriosa da fôrça indisfarçada e do cesarismo. A passagem da democracia ao cesarismo — o govêrno da arbitrariedade ditatorial amorfa — é assinalado pelas seguintes fases. No comêço, a democracia é controlada pelo intelecto responsável, nobre e puro. Introduz uma carta de direitos e de igualdade sob a lei. Não tarda, porém, a

evidenciar-se que um homem só pode gozar os seus direitos constitucionais quando tem dinheiro. A liderança transfere-se, pois, do intelecto idealista para o astuto fazedor de dinheiro, o burguês. O dinheiro começa a controlar o voto e os eleitores pela sua máquina política. Através de seus jornais e revistas dirigidos às massas, a democracia acaba por expulsar o livro da vida mental do povo. Pela imprensa, pela educação e propaganda em massa, ela ensina o povo a pensar cada vez menos por si mesmo e a aceitar o que lhe é oferecido através dêsses meios. O mundo dos livros, que forçava o indivíduo a pensar, a escolher e a criticar, torna-se então a propriedade de uns poucos apenas. O povo lê um único jornal, o "seu jornal", que enfeitiça o intelecto da manhã à noite, submete os seus leitores a uma lavagem cerebral, relega ao olvido os livros sérios, promove os livros que lhe convêm e mata os que não são do seu agrado. Que é a verdade no regime democrático? O que convém à imprensa e outros meios de comunicação em massa. A imprensa evoca, transforma, intercambia e manipula a verdade conforme lhe apraz. Ao cabo de três semanas de propaganda pela imprensa, a "verdade" é reconhecida por todos. Há, é claro, liberdade de expressão numa democracia, mas a imprensa tem a liberdade de registrar ou deixar de registrar o que diz o cidadão. Pode condenar à morte qualquer "verdade", simplesmente fazendo silêncio em tôrno dela, abstendo-se de comunicá-la ao mundo. Em lugar da fogueira da Inquisição, temos o grande silêncio que aplaina o caminho para os Césares. Os líderes de partido doutrinam os seus seguidores com artigos, telegramas, fotografias e caricaturas, até as massas clamarem pelas armas e forçarem os seus líderes a assumir uma ditadura que, é claro, êles prepararam zelosamente. No mundo da verdade é a prova que decide tudo, mas no mundo dessa espécie de política o que conta é o sucesso. Os meios de massa são os meios pelos quais a elite detentora do poder controla as massas, as suas mentes e ações. Parlamentos, congressos e eleições são um simples jôgo concertado de antemão, uma farsa levada à cena em nome da liberdade e autodeterminação do povo. "Êste é o fim da democracia," diz Spengler; "pelo dinheiro, a democracia se torna a sua própria demolidora, depois que o dinheiro demoliu o intelecto". Os nobres líderes intelectuais e morais dos começos da democracia são agora substituídos por políticos inescrupulosos e não intelectuais. O govêrno do povo pelo povo e para o povo cede o lugar ao "govêrno dos políticos pelos políticos e para os políticos". As lutas, as perturbações e a insegurança tornam-se crônicas. Cansado e enojado das eternas contendas, o povo começa a voltar-se para outras fontes à

espera de salvação e dispõe-se a trocar os seus ilusórios "direitos inalienáveis" pela segurança e pela ordem que lhe promete um candidato a César. O cesarismo viceja no solo da democracia degenerada e mais cedo ou mais tarde acaba por conquistá-la. Estabelece uma economia de dinheiro e um simulacro de ordem política. O cesarismo é a fase final da civilização. O processo de barbarização vai tomando corpo e a forma social da cultura desintegra-se cada vez mais. Termina pela "segunda religiosidade" e pelas formas que esta — e a sua Igreja — impõem aos remanescentes do ciclo vital da cultura. Esta finda a sua história social e criadora.

Tal é, em resumo, o ciclo das formas ou sistemas *sociais* que correspondem às fases principais do ciclo vital da cultura. As numerosas páginas que Spengler dedica a uma análise minuciosa dessas transformações são vivas, penetrantes e clássicas — dignas de ser comparadas às análises de Platão e Aristóteles, ao determinarem como os tipos básicos de regimes políticos passam um ao outro, do govêrno dos filósofos ao dos tiranos e das turbas.

As idéias de Spengler sôbre a difusão e transferibilidade de uma cultura a outra assemelham-se às de Danilevsky. Cada cultura é única no seu gênero e só pode ser plenamente compreendida por homens que pertençam a ela. Quando uma cultura toma emprestados os elementos de uma outra, êstes só podem servir como material para a auto-expressão da primeira. A interpretação ocidental de Platão é, em geral, uma interpretação errônea. O direito romano de hoje é bem diverso do direito romano dos romanos. O Cristianismo — cuja criação Spengler atribui à cultura árabe ou mágica, e não à clássica ou à ocidental — o Cristianismo do mundo ocidental depois do século XI, com os seus dogmas, o seu ritual, a sua hierarquia, o seu espírito, seria rejeitado por S. Paulo ou S. Agostinho, pois difere bàsicamente do Cristianismo mágico dos primeiros séculos da nossa era. Em suma, tôda cultura é fechada para os que lhe são estranhos e inteiramente compreensível apenas para si mesma e para os seus membros.

Malgrado os seus defeitos, *A Decadência do Ocidente* tem muitas probabilidades de sobreviver como uma das obras mais importantes da primeira metade do século XX.

Arnold J. Toynbee

A teoria da civilização de Arnold J. Toynbee pode ser considerada como a culminação das teorias de civilizações exemplificadas

pelas obras de Danilevsky e Spengler. Concebido independentemente dessas obras e baseado em materiais históricos muitíssimo mais sólidos, o monumental *Study of History*[6] de Toynbee é uma autêntica obra-prima de saber histórico e macrossociológico. A discussão que se segue de sua teoria não faz mais do que dar uma idéia dessa magnífica e vigorosa interpretação dos processos sociais, culturais e históricos. O nosso esbôço segue a teoria de Toynbee tal como foi desenvolvida nos seis primeiros volumes da sua obra. Nos seis últimos volumes êle introduziu importantes mudanças nessa primeira versão, e em especial no Volume XII, *Reconsiderations.* Tais modificações serão mencionadas sucintamente após o exame da primeira versão do seu estudo comparativo das grandes culturas ou civilizações.

Toynbee (1889-) começa pela tese de que o campo privativo do estudo histórico não é nem uma descrição de fatos singulares contíguos no espaço e no tempo, nem uma história dos Estados e organismos políticos ou da humanidade como uma "unidade": "Os 'campos inteligíveis do estudo histórico'... são sociedades que têm maior extensão, tanto no Espaço como no Tempo, do que os Estados nacionais ou as cidades-Estados, ou quaisquer outras comunidades políticas... As sociedades, e não os Estados, são os 'átomos sociais' com que devem ocupar-se os estudiosos de História."

Toynbee concebe a "civilização", com os seus aspectos religioso, territorial e político, como o objeto próprio do estudo histórico, pois uma "civilização" é uma "espécie de sociedade". De tais civilizações, êle toma vinte e três espécies plenamente desenvolvidas, "relacionadas e não relacionadas": a Ocidental, duas Cristãs Ortodoxas (na Rússia e no Oriente Próximo), a Irânica, a Sínica, a Árabe, a Hindu, duas do Extremo Oriente, a Helênica, a Siríaca, a Índica, a Minóica, a Sumérica, a Hitita, a Babilônica, a Andina, a Mexicana, a Iucateca, a Maia, a Egipcíaca, com quatro "civilizações imobilizadas" — a Esquimó, a Nomádica, a Otomana e a Espartana — e cinco "abortivas".

Para começar, Toynbee ataca o problema da gênese das civilizações: por que algumas sociedades, como muitos grupos primitivos, se tornam estáticas numa fase inicial de sua existência e não chegam a configurar-se como civilizações, enquanto outras, pelo contrário,

---

6 Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (12 vols.; Londres, Nova York, Toronto, 1939-1961). As citações subseqüentes foram tiradas dêsses volumes. Uma versão abreviada dos mesmos é apresentada em *A Study of History* de D. O. Somervell (2 vols.; Nova York, Londres, 1957). Veja-se ainda Arnold J. Toynbee, *An Historian's Approach to Religion* (Londres, Nova York, Toronto, 1956).

alcançam êsse nível? Sua resposta é que a gênese das civilizações não se deve nem ao fator racial, nem ao ambiente geográfico como tais, mas a uma combinação específica de duas condições: a presença de uma minoria criadora numa dada sociedade, e um ambiente que não seja nem excessivamente desfavorável, nem demasiado favorável. Os grupos que se encontravam nessas condições surgiram como civilizações; os que não as possuíam permaneceram no nível subcivilizacional. O mecanismo do nascimento da civilização dentro dessas condições é descrito como um intercâmbio de repto e resposta, em que o ambiente incessantemente desafia a sociedade e esta, através da sua minoria criadora, responde com êxito ao desafio e dá solução à necessidade. Segue-se um nôvo repto e uma nova resposta feliz; e assim vai continuando o processo. Nessas condições não existe possibilidade de repouso; a sociedade está sempre em movimento, e êste movimento a conduz, cedo ou tarde, à fase de civilização.

O seguinte problema do estudo é indagar como e por que as civilizações Cristã do Extremo Ocidente, Cristã do Extremo Oriente, Escandinava e Siríaca se revelaram abortivas e por que e como as civilizações Esquimó, Nomádica, Espartana e Otomana foram imobilizadas numa fase inicial do seu crescimento. A resposta, evidentemente, depende do significado que damos ao têrmo crescimento e dos respectivos sintomas. Na opinião de Toynbee, o crescimento da civilização não consiste na expansão geográfica da sociedade nem se deve a essa expansão. A dizer verdade, a expansão geográfica está positivamente associada ao retardamento e à desintegração, e não ao crescimento. Da mesma forma, o crescimento da civilização não consiste no progresso tecnológico e no domínio cada vez maior da sociedade sôbre o ambiente físico, nem se deve a êsses fatôres. "Não existe nenhuma correlação entre o progresso da técnica e o progresso da civilização." O crescimento desta consiste em "uma progressiva e cumulativa autodeterminação ou auto-articulação interna"; numa progressiva e cumulativa "sublimação" dos valôres da sociedade e numa "simplificação da aparelhagem e da técnica da civilização". Considerado do ponto de vista das relações intra-sociais e interindividuais, o crescimento é uma incessante "retirada e retôrno" criadora da minoria carismática da sociedade na seqüência de respostas sempre novas e felizes aos reptos sempre novos do ambiente. Uma civilização em crescimento é uma unidade. Sua sociedade consiste na Minoria Criadora livremente imitada e seguida pela maioria — o Proletariado Interior da sociedade ou o Proletariado Exterior dos

seus vizinhos bárbaros. Numa tal sociedade não existem lutas fratricidas nem divisões rígidas. Ela é um corpo solidário. Uma civilização em crescimento vai desdobrando as suas potencialidades dominantes, as quais diferem para as diferentes civilizações: estáticas na Civilização Helênica; religiosas na Hindu e na Índica; científicas e mecanicistas na Ocidental; e assim por diante.

O terceiro problema principal do estudo é como e por que as civilizações declinam, se desintegram e dissolvem. É evidente que tais coisas acontecem, pois, entre cêrca de trinta espécies de civilizações, "apenas quatro abortaram, contra vinte e seis que nasceram vivas" e "nada menos de dezesseis dessas vinte e seis estão hoje mortas e enterradas" (a Egipcíaca, a Andina, a Sínica, a Minóica, a Sumérica, a Maia, a Índica, a Hitita, a Siríaca, a Helênica, a Babilônica, a Mexicana, a Árabe, a Iucateca, a Espartana e a Otomana). Das dez restantes civilizações que ainda vivem, "a Polinésica e a Nomádica estão atualmente nos últimos estertores e, das outras oito, sete se encontram em maior ou menor grau sob a ameaça de serem aniquiladas, ou assimiladas pela nossa civilização do Ocidente".

A principal diferença entre o processo de crescimento e o processo de desintegração é que na primeira fase mencionada a civilização responde com êxito a uma série de reptos sempre renovados, ao passo que na fase de desintegração ela já não consegue dar tais respostas. O veredito do autor é que as civilizações perecem por suicídio e não por assassinato. Nas suas próprias palavras: "a natureza do declínio das civilizações pode ser sintetizada em três pontos: a falência do poder criador da minoria, uma correspondente retirada da mimese por parte da maioria e a perda, que daí decorre, da unidade social pela sociedade em conjunto".

> Alongando-se sôbre êste aspecto, prossegue êle dizendo:
> Quando, na história de qualquer sociedade, uma Minoria Criadora degenera em Minoria Dominante que tenta conservar pela fôrça uma posição a que deixou de fazer jus, essa fatal transformação do caráter do elemento dirigente provoca, por outra parte, a secessão do Proletariado (a maioria), que já não admira espontâneamente nem imita livremente o primeiro, e que se revolta contra essa redução ao *status* de "classe oprimida". Êsse Proletariado, ao afirmar-se, fica dividido desde o primeiro instante em duas partes distintas. Há um "Proletariado Interno" (a maioria dos membros) e... um "Proletariado Externo" situado além das fronteiras, e que agora resiste violentamente à incor-

poração. E desta forma o declínio de uma civilização dá origem a uma guerra de classes dentro do corpo social de uma sociedade que nem se achava cindida contra si mesma por divisões rígidas, nem separada de seus vizinhos por abismos intransponíveis enquanto ia em crescimento.

Esta fase decadente é formada de três subfases: o declínio da civilização; a sua desintegração; e a sua dissolução. Muitas vêzes sucede que vários séculos e até milênios decorrem entre o declínio e a dissolução. Por exemplo: o declínio da Civilização Egipcíaca verificou-se no século XVI a. C., enquanto a sua dissolução só ocorreu no século V da nossa era. Durante êsses 2.000 anos entre declínio e dissolução, ela viveu uma "existência petrificada na morte". A Civilização do Extremo Oriente encontra-se, em nossos dias, num estado "petrificado" análogo; vem se arrastando na China desde o seu declínio no século IX d. C. Cêrca de 1.000 e 800 anos, respectivamente, transcorreram entre o declínio e a dissolução das civilizações Suméрica e Helênica. Como um tronco petrificado, uma tal sociedade pode subsistir nesse estado de morte-em-vida durante séculos e até milhares de anos. Sem embargo, o destino da maioria, senão de tôdas as civilizações, parece ser o de chegar mais tarde ou mais cedo à dissolução final. Quanto à sociedade Ocidental, embora pareça ter mostrado todos os sintomas de declínio e desintegração, o autor evita comprometer-se. Deixa ainda a esperança de um milagre.

Nos volumes IV, V e VI, Toynbee analisa em detalhe as uniformidades, sintomas e fases do declínio das civilizações. Tudo que podemos fazer aqui é tocar de leve em algumas poucas dessas uniformidades. No período de crescimento, a "Minoria Criadora" dá uma série de respostas felizes a reptos que se renovam constantemente, ao passo que no período de desintegração ela não consegue fazê-lo. Ao invés disso, embriagada pela vitória, começa a "repousar nos louros", a "idolizar" como absolutos os valôres relativos; perde a atração carismática e não é imitada e seguida pela maioria. Por conseguinte, deve recorrer cada vez mais à fôrça para controlar o proletariado interno e externo. No decurso dêsse processo cria um Estado universal, como o Império Romano, que foi estabelecido pela minoria dominante helênica a fim de conservar vivas tanto a si mesma como à sua civilização. Trava guerras, torna-se escrava de instituições inflexíveis e cava a sua própria ruína assim como a da sua civilização.

O proletariado interno separa-se então da minoria, torna-se insatisfeito e desgostoso, e muitas vêzes cria uma Igreja universal — o Cristianismo ou o Budismo, por exemplo. O Estado universal da minoria dominante está fadado a desaparecer, mas a Igreja universal do proletariado interno (o Cristianismo, por exemplo) servirá como uma ponte e como o alicerce de uma nova civilização "afiliada" à antiga.

No seu livro *Civilization on Trial,* entretanto, Toynbee muda um pouco de posição e sustenta que os sucessivos surtos e declínios de civilizações favorecem o crescimento da religião: êles se tornam "degraus para se atingirem níveis mais elevados no campo religioso".

O proletariado externo organiza-se então e começa a atacar a civilização decadente, ao invés de esforçar-se para ser incorporado nela. É assim que o cisma se introduz tanto no corpo como na alma da civilização. Daí resulta uma intensificação de lutas e guerras fratricidas que conduzem à ruína. O cisma psíquico se manifesta por uma mudança profunda na alma e na conduta dos membros da sociedade em processo de desintegração. Conduz à emergência de quatro tipos de personalidade e de "Salvadores": arcaístas, futuristas (salvadores pela espada), estóicos desprendidos e indiferentes, e — finalmente — os salvadores religiosos transfigurados, que se colocam no mundo supersensorial de Deus. Os desvios e o pecado começam a multiplicar-se; a promiscuidade e o sincretismo se tornam dominantes. A vulgarização e a "proletarização" invadem as artes e ciências, a filosofia e a linguagem, a religião e a ética, as maneiras e as instituições.

Tudo em vão, porém. Excetuados os "Salvadores Transfigurados", nada consegue deter a desintegração. O único caminho fecundo é o caminho da Transfiguração, que consiste em transferir a meta e os valôres para o Reino supersensorial de Deus. Talvez não detenha a desintegração da civilização em exame, mas pode servir como a semente de onde nascerá e se desenvolverá uma nova civilização afiliada, que será mais um passo à frente no eterno processo de elevação do Homem a Super-Homem e da "Cidade do Homem à Cidade de Deus" — suas metas derradeiras e terminais. Os volumes encerram-se com uma nota quase apocalíptica: "A meta da Transfiguração é dar luz aos que demoram nas trevas... Ela é visada pela busca do Reino de Deus a fim de pôr a sua vida... em ação... A meta da Transfiguração é, pois, o Reino de Deus."

A história humana inteira ou o processo total da civilização transforma-se, assim, numa teodicéia criadora. Através das distintas civilizações e de seus ritmos uniformes, mas diferentes do ponto de

vista concreto, a realidade desdobra a sua riqueza e conduz do "sub-Homem" e da "sub-Civilização" ao Homem e à Civilização, e finalmente ao Super-Homem e à Supercivilização etérea e transfigurada do Reino de Deus.

Em *Civilization on Trial,* afirma Toynbee que o movimento das civilizações pode ser cíclico e repetitivo, ao passo que o movimento da religião pode ocorrer num único nível ascendente e contínuo. "Talvez êle seja auxiliado e promovido, em sua marcha rumo ao Céu, pelos ciclos de nascimento e morte das civilizações." O Cristianismo parece ser a meta final da história humana e a mais alta medida do maior bem do homem na Terra.

No décimo-segundo volume da sua obra, Toynbee sumariou várias mudanças importantes que havia introduzido na formulação, acima delineada, da sua teoria das civilizações[7]. Sua primeira lista de civilizações era concebida assim:

I. *Civilizações plenamente amadurecidas*

A. Primeira geração, não relacionadas com outras: Egipcíaca, Andina

B. Primeira geração, não afiliadas a outras: Sumérica, Minóica, Indo, Shang, Maia

C. Segunda geração, afiliadas a outras: Babilônica (à Sumérica), Hitita (à Sumérica); Helênica (à Minóica); Siríaca (à Minóica); Índica (à civilização do Indo); Sínica (à Shang); Iucateca (à Maia); Mexicana (à Maia)

D. Terceira geração, afiliadas a outras: Cristã Ortodoxa, corpo principal (à Helênica); Cristã Ortodoxa, ramo russo (à Helênica); Ocidental (à Helênica); Árabe Muçulmana (à Siríaca); Irânica Muçulmana (à Siríaca); Hindu (à Índica); Extremo Oriente, corpo principal (à Sínica); Extremo Oriente, ramo japonês (à Sínica)

II. *Civilizações imobilizadas:* Esquimó, Nomádica, Osmanli, Espartana

III. Civilizações abortivas: Primeira Siríaca, Cristã do Extremo Oriente, Cristã do Extremo Ocidente, Escandinava, Cosmos das Cidades-Estados Medievais do Ocidente.

---

7 Quanto às razões e aos detalhes dêsse reexame e reclassificação das civilizações, veja-se o vol. XII de *A Study of History* (*Reconsiderations*), págs. 546-561.

Sua lista revisada das civilizações é esta:

I. *Civilizações plenamente amadurecidas*

Independentes, não relacionadas com outras: Meso-Americana, Andina

Não afiliadas a outras: Súmero-Acádica, Egipcíaca, Egéia, Indo, Sínica

Afiliadas a outras, primeira geração: Siríaca (à Súmero-Acádica, Egipcíaca, Egéia e Hitita); Helênica (à Egéia); Índica (à do Indo)

Afiliadas a outras (segunda geração): Cristã Ortodoxa, Ocidental, Islâmica (tôdas elas afiliadas simultâneamente à Siríaca e à Helênica)

II. *Civilizações abortivas*

Primeira Siríaca (eclipsada pela Egipcíaca); Cristã Nestoriana (eclipsada pela Islâmica); Cristã Monofisita (eclipsada pela Islâmica); Cristã do Extremo Ocidente e Escandinava (eclipsadas pela Ocidental); Cosmos das Cidades-Estados Medievais (eclipsada pela Ocidental Moderna).

Um diagrama que acompanha êste esbôço sumaria claramente os períodos de emergência, "fase pré-Estado universal" e "fase do Estado universal" de cada uma dessas civilizações entre 3000 a. C. e 2000 d. C. Os comentários de Toynbee sôbre os motivos dessa revisão da primeira lista de civilizações são altamente informativos e nos dão um quadro atualizado de nossos conhecimentos históricos e arqueológicos sôbre o problema.

No Volume XII Toynbee substitui a sua teoria do ciclo vital univariante das civilizações por uma teoria de ciclos multivariantes. Nos primeiros seis volumes da obra, o seu ponto de vista sôbre o problema se assemelhava aos de Danilevsky e Spengler: tôdas as civilizações experimentam um ciclo univariante no seu ciclo vital: nascem, crescem e por fim entram em decadência. O subseqüente estudo do problema por Toynbee o levou a esta conclusão: "Cometi um êrro quando me contentei em trabalhar ùnicamente com o modêlo Helênico (de civilização). Se bem que essa chave tenha aberto muitas portas, não se revelou onicompetente. Não abriu, por exemplo, a porta que nos forneceria a compreensão da estrutura da história egípcia." Como fruto dessa investigação mais cuidadosa, êle subs-

tituiu a sua teoria univariante inicial por três modelos diferentes, pelo menos, dos ciclos vitais de civilizações conforme são exemplificados pelas civilizações Helênica, Chinesa e Judaica[8].

Surgimento da Ciência da Morfologia Cultural ou Culturologia

Em parte independentemente de Spengler, mas também em parte sob a influência da sua teoria das *Hochkulturen,* uma série de investigações conduziu, em particular na Áustria e na Alemanha à emergência e desenvolvimento da ciência da Morfologia Cultural ou Culturologia, especìficamente consagrada ao estudo dos vastos sistemas sócio-culturais[9]. Os pontos essenciais desta ciência são esboçados por um eminente morfologista cultural austríaco, Othmar Anderle:

> A mortal ameaça a que se encontra exposto o mundo ocidental desde o fim da Segunda Grande Guerra despertou entre os povos do Ocidente a consciência de formarem uma comunidade com o seu destino próprio... A expressão dessa unidade foi descoberta no conceito de civilização *(Hochkultur),* que, desde a *Decadência do Ocidente* de Spengler, anda na bôca de todos e tornou-se repleto de conteúdo...
>
> O conceito de civilização passou a ser, para nós, uma categoria histórico-sociológica dominante, análoga ao conceito anterior de nação, que já foi uma categoria histórico-sociológica dêsse tipo. "O pensamento em têrmos de civilizações suplantou o pensamento em têrmos de nações..." Isto também se evidencia na ciência, onde a ênfase foi deslocada dos povos e nações para estruturas e processos mais vastos dentro das civilizações... A

---

8 *Reconsiderations,* pág. 186.

9 Eruditos de vários países têm se batido pelo estabelecimento de uma ciência especial de Culturologia, devotada ao estudo dos fenômenos culturais e distinta da ciência da Sociologia, que trata dos fenômenos sociais. Mais adiante acrescentaremos algumas considerações a respeito da Culturologia como ciência especial. Ver, sôbre ela, a obra de Leslie White, *The Science of Culture* (Nova York, 1949); A. L. Kroeber, *The Nature of Culture* (Chicago, 1952), ensaios 13 e 14, e *passim;* A. Hilckman, "Geschichtsphilosophie, Kulturwissenschaft, Soziologie", in *Saeculum,* XII, 405-420; Wen-sha Wang, *Collected Essays on Culturology* (Cantão, 1939), e *Theoretical Trends of Culturology* (Taipei, 1959). Diferentemente da Morfologia Cultural austro-alemã, a maioria destas culturologias não subscrevem de todo as teses principais das teorias totalitárias de integração cultural. Por êste motivo, não são apresentadas no presente capítulo.

partir de Spengler chamamos de "Morfologia Cultural" a ciência que trata do que há de formal nos aspectos estruturais dos fenômenos culturais. Êste têrmo, porém, não foi criado por Spengler e sim por Leo Frobenius. Hoje em dia, Spengler é considerado como o morfologista cultural clássico. No que diz respeito ao assunto em si, houve morfologistas culturais muito antes de Spengler (como, por exemplo, Giambattista Vico)[10].

Os *todos* culturais estruturados são, de acôrdo com Anderle, *(Ganzheiten)* "unidades não homogêneas muito precisas, com um substrato qualquer, que podem ser distinguidas mais ou menos claramente dos respectivos ambientes, são mais ou menos abundantemente articuladas e tanto lógica como ontològicamente precedem os membros ou partes que é possível distinguir no todo... A existência de tais estruturas é uma descoberta relativamente recente[11]."

Influenciado por Spengler, Toynbee, Koneczny, e em parte por mim, um grupo de cientistas nestas últimas décadas, absorveu-se na elaboração sistemática da Morfologia Cultural como ciência de *Ganzheiten* culturais e sociais, e particularmente de civilizações. Êsse grupo tem se concentrado, até agora, em clarificar o conceito de *Ganzheiten* sócio-culturais e, em grau menor, no estudo comparativo das civilizações. Com tais propósitos, criaram uma revista especial, *Zeitschrift für Ganzheitsforschung,* e, com a cooperação de muitos investigadores interessados no estudo dos sistemas culturais e sociais, embora não necessàriamente dentro da linha spengleriana, criaram em 1960 a Sociedade Internacional para o Estudo Comparativo das Civilizações, comigo na presidência e O. F. Anderle no cargo de

---

10 Othmar F. Anderle, "Sorokin and Cultural Morphology", in P. J. Allen (coord.), *P. A. Sorokin in Review,* págs. 94-95. Na realidade, diversos problemas de Morfologia Cultural foram discutidos por muitos pensadores antes de Vico, sobretudo em conexão com os problemas de unidade social, cultural e pessoal, ciclos, ritmos e periodicidades nos ciclos vitais de tais unidades ou sistemas. Veja-se uma história dessas teorias em P. Sorokin, *Dynamics,* vol. IV, caps. VII, IX e X; A. M. Moschetti, *L'Unitá come categoria,* 2 vols. (Milão, 1952-1959); G. E. Carns, *Philosophies of History* (Nova York, 1962); O. F. Anderle, "Die Ganzheitstheorie, ein historisch-systematisch Ueberblick", in *Zeitschrift für Ganzheitsforschung,* Neue Folge, IV (1960), 2-18; G. Müller, "Oswald Spenglers Bedeutung" e "Pitirim Sorokin und Oswald Spengler", in *Zeitschrift für philosophische Forschung,* vol. XVII e IX (1963, 1965); G. Müller, "Universalgeschichte im Zeitalter globaler Einheit", in *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, 12* (1961); e "Toynbee's Reconsiderations", in *Saeculum,* XV, n.º 4 (1964).

11 Anderle in Allen, *P. A. Sorokin in Review,* págs. 99-101.

secretário geral[12]. O Dr. Anderle tem publicado em seus numerosos ensaios os princípios básicos da Morfologia Cultural no sentido restrito (spengleriano).

De acôrdo com a Morfologia Cultural, as estruturas e processos sócio-culturais "de forma alguma deveriam ser entendidos aditivamente, nem 'começando pelas partes', mas, embora complexos, imediatamente como tais, na sua totalidade, com suas características holísticas[13]."

Substantivamente, a Morfologia Cultural concentra-se no estudo das civilizações no sentido que lhes dão Danilevsky-Spengler-Toynbee. Essas civilizações são verdadeiras estruturas holísticas: satisfazem os critérios de *Ganzheit* estabelecidos por Ehrenfels, Köhler e Sanders-Volkelt; têm unidade sistemática, não-homogeneidade, articulação interna, interdependência de partes, superadição, prioridade lógica e ontológica do todo sôbre as partes, capacidade de transposição, e são distintas do seu ambiente.

Outros aspectos da Morfologia Cultural segundo a formulação de Anderle evidenciam-se particularmente na sua réplica à minha crítica da teoria das civilizações de Danilevsky-Spengler-Toynbee e na minha contra-réplica[14].

A teoria fragmentária-totalitária de Feliks Koneczny

É também de certo modo totalitária a teoria das civilizações do historiador polonês Feliks Koneczny (1862-1949)[15]. Como certos eruditos, em especial A. Toynbee, O. Anderle e A. Hilckman, lhe

---

12 Em outubro de 1961, a Sociedade teve o seu primeiro Congresso Internacional em Salzburg, onde os problemas básicos das civilizações (*Die Problematik der Hochkulturen*) constituíram o tema principal. As deliberações do Congresso encontram-se agora publicadas num volume: O. F. Anderle (coord.), *The Problems of Civilization* (Haia, 1964).

Em 1964 a Sociedade teve o seu Segundo Congresso Internacional, consagrado aos problemas de holismo (*Ganzheiten*). O volume que contém as suas deliberações será publicado num futuro próximo.

13 Além das suas obras acima mencionadas, ver o ensaio de O. F. Anderle, "The Revolution in the World-View of History", in *Diogenes,* n.º 9 (1955); "Das Integrations problem in der Geschichtswissenschaft", in *Schweitzer Beitrage zur allgemeinen Geschichte,* XV (1957), "Die Toynbee-Kritik", in *Saeculum,* IX (1958); *Das Universalhistorische System, A. J. Toynbees* (Frankfurt, 1955).

14 Ver o texto completo do nosso diálogo em P. J. Allen (coord.), *P. A. Sorokin in Review,* págs. 95-121, 414-426.

15 Veja-se a sua obra *O Wielosci cywilizacyj* (Cracóvia, 1935). Tradução inglêsa: *On the Plurality of Civilizations* (Londres, 1962).

dão grande valor, parece aconselhável incluir aqui um conciso esbôço dessa teoria[16].

Os primeiros capítulos da sua obra esboçam os "núcleos pré-históricos de tôdas as civilizações", a saber: a descoberta do fogo, a domesticação de animais, as mais antigas associações (baseadas sobretudo na diferenciação dos sexos), o papel da tradição e a economia pré-histórica. A despeito de suas fontes muito limitadas, pertencentes a uma literatura antiquada, Koneczny não hesita em fazer numerosas asserções dogmáticas, como a de que a mais antiga forma de casamento era monogâmica, de que a poliandria e a poligamia apareceram num estágio posterior da história humana e de que a posse comunitária e o totemismo nunca existiram em qualquer grupo pré-letrado. Nestas afirmações categóricas, que quase não têm fatos concretos a corroborá-las, manifesta-se o pendor dogmático do pensamento de Koneczny. Contrariando a asserção do Dr. Hilckman, êsse pendor é responsável por muitas conclusões discutíveis de Koneczny e por dar um caráter especulativo e dogmático, ao invés de científico e empìricamente exato, a várias de suas teorias.

O conceito de Koneczny sôbre civilização é um tanto obscuro e ambíguo. "*Civilização é o sistema sôbre o qual se organiza a vida comunal.* Esta definição é bastante ampla para incluir a arte e a ciência, a ética e o direito, a economia, a educação e as comunicações, pois tudo isso pertence à vida comunal. O homem isolado não cria civilização, e sim o homem social entre outros homens[17]."

Esta é a mais completa definição de civilização encontrada na obra de Koneczny. Tomada ao pé da letra, ela se identifica com aquilo que eu chamo cultura total indiferenciada de qualquer grupo. É um conceito totalitário de civilização que não distingue entre congéries, semicongéries e sistemas causais ou significativo-causais,

---

16 No seu Prefácio ao volume, Toynbee o qualifica de "importante contribuição", "um dos estudos da estrutura dos assuntos humanos na mais vasta escala". Na sua "Introdução" ao livro, A. Hilckman declara que "uma comparação da doutrina de Koneczny com tôda a anterior Filosofia da História deixa claro que sòmente com êle a ciência das civilizações passa a ser uma ciência especial — somos quase tentados a dizer uma ciência exata — do mesmo nível e categoria que as outras disciplinas filosóficas especiais... É apenas com Koneczny que esta ciência aparece pela primeira vez como um ramo de conhecimento cuja esfera de ação é delimitada com precisão e que possui o seu método empírico exato, *a posteriori*, podendo ser verificado em cada detalhe". *On the Plurality of Civilizations*, págs. vii e 1-10.

17 *On the Plurality of Civilizations*, pág. 168.

que aparecem em quase tôda cultura total. Esta definição termina a análise das estruturas da cultura total onde ela deveria começar.

Koneczny talvez tenha percebido essa fraqueza, pois em outras passagens da sua obra complementa a definição acima com características adicionais da civilização. Tôdas as partes de uma civilização, diz êle, têm uma "coerência e comensurabilidade" das suas "instituições materiais e um sistema intelectual ético de tal índole que todos os departamentos da vida, do sentimento, do pensamento e da ação se encontram harmoniosa e lògicamente coordenados". As civilizações são "a maior fração existente de humanidade", as quais "têm existido e existem [como] associações naturais na mais larga escala e mais poderosas do que todos os poderes e exércitos". "Elas [as civilizações] resistem a tôdas as tentativas para criar artificialmente associações em larga escala que não levem em conta as diferenças nas civilizações. Freqüentemente, as civilizações, como as mais altas fôrças da humanidade — derrubam e desmancham tudo que foi artificialmente criado sem levá-las em consideração." Como um sistema dessa espécie, a civilização não se identifica com o Estado, a nação ou qualquer outro grupo[18].

Se, por "coerência e comensurabilidade" da civilização, Koneczny entende a coerência significativo-causal dos seus componentes ideológicos-comportamentais-materiais, e se por "associações naturais na mais larga escala" êle se refere ao que eu chamo "supersistema cultural", o seu conceito de civilização é semelhante ao meu conceito de supersistema cultural. Infelizmente, Koneczny quase não faz uso dêsse conceito mais adequado de civilização na sua análise das civilizações históricas concretas[19].

Da teoria de Koneczny sôbre a civilização devem ser mencionados êstes pontos principais:

1. A identidade e diversidade das civilizações baseia-se nos seguintes componentes: o caráter da "lei tripla" — "lei de família", "lei de propriedade" e "lei de herança"; o caráter do "quincôncio de

---

18 *Ibid.*, pág. 160-169.

19 Em outros lugares da sua obra, Koneczny identifica a civilização com quase todo sistema de vida comunal de pequenos e vastos grupos sociais. "Uma espécie qualquer de civilização existe onde quer que exista vida comunal" (pág. 169). "Cada época tem as suas civilizações" (pág. 287). Pelo fato de não distinguir os sistemas "civilizacionais" (culturais) do sistema social (grupo organizado) êle prejudica de certo modo a clareza da sua discussão.

valôres ou categorias existenciais do ser": a saúde, o bem-estar econômico, a verdade, o bom e o belo, realizados numa dada civilização; e a concepção e contrôle do tempo, do direito público e privado, da ética e da consciência nacional, articulados por uma dada civilização e predominando no grupo humano que é seu portador[20]. Se êsses componentes (ou subsistemas) diferem para diferentes grupos, a sua diferença resulta em espécies distintas de civilizações. Por exemplo, as sociedades cujo direito familiar socialmente sancionado é monogâmico forçosamente terão civilizações diferentes das que possuem um direito familiar poligâmico ou poliândrico; o mesmo vale para os outros componentes da civilização.

2. Em razão da diversidade de caráter e de combinações dos componentes da civilização, têm existido e existem muitas e diversas civilizações. "O número de sistemas de organização da vida comunal é evidentemente ilimitado; portanto, o número de civilizações é também ilimitado. No estado atual de nossos conhecimentos é impossível expressar em números quantas civilizações existiram e quantas existem."

Como nem todos os cinco valôres existenciais que acima apontamos se realizaram plenamente em muitas civilizações, tem havido e há "civilizações incompletas, deficientes, fragmentárias, civilizações unilaterais, multilaterais, uniformes e mais ou menos mistas, originais e derivadas no todo ou em parte, civilizações mal-sucedidas e civilizações primitivas"[21]. Em todo período histórico morrem várias civilizações e nascem outras novas. Entre elas, assumem particular importância os tipos sagrado, semi-sagrado e profano.

3. A pluralidade e variedade das civilizações não se deve primàriamente a fatôres econômicos e tecnológicos (o "homo faber" tecnológico não é o seu arquiteto e construtor); tampouco são essas coisas determinadas por fatôres raciais, pelos sistemas lingüísticos, ou — com exceção das civilizações sagradas — por fatôres religiosos. O "homo faber" (o fator econômico-tecnológico) não estabeleceu a civilização, nem tornou as civilizações diferentes entre si. Apenas contribuiu para que fôsse alcançado o seu nível superior. "Nenhuma

---

20 Como se relacionam entre si a "lei tripla", o "quincôncio de valôres", a concepção do tempo, o direito público e privado, a ética e a consciência nacional, e quais são as suas relações com as belas-artes, a religião, a língua, a ciência e as instituições sociais? Nada disso é esclarecido e nem sequer analisado.

21 Koneczny, *On the Plurality of Civilizations*, págs. 168-169, 287.

civilização é propriedade de uma raça qualquer, e nenhuma raça está confinada a uma certa civilização, e muito menos a um determinado nível dela." "A língua não é nem a criadora, nem a criação da mentalidade comunal." "A religião só cria a civilização quando anexa à sua legislação sagrada as cinco categorias de ser, quando é o fator determinante não só da moral mas também das categorias da saúde, da luta pela existência, da arte e da instrução[22]." Ainda menos possível é explicar a variedade das civilizações pelas condições geográficas ou biológicas. A identidade e a multiplicidade das civilizações devem-se a fatôres espirituais, que são mais poderosos do que os materiais. Dificilmente se poderá dizer que esta resposta tentativa aclare os problemas da emergência, desenvolvimento e individualidade de tôdas as civilizações profanas.

4. Diferentes civilizações não têm um ciclo vital e uma duração de vida uniforme, mas ciclos diversos e diferentes durações. Apenas umas poucas delas passam pelo ciclo vital orgânico de juventude, maturidade e morte. Algumas civilizações plenamente e harmoniosamente desenvolvidas, como a romana-latina-ocidental, podem ter uma existência indefinidamente longa.

5. Tôda civilização é um sistema fechado e não pode dar um cruzamento feliz com uma civilização diferente. Tôdas as tentativas de criar civilizações "sintéticas" e "híbridas" falharam. "A síntese só é possível entre culturas (subsistemas) da mesma civilização, não entre civilizações... Entre civilizações, só é possível uma mistura me-

---

22 *Ibid.*, págs. 179-216, 243, 249, caps. IV, V, VII. Êste tipo de procedimento, quando aplicado a um sistema unificado, é muito duvidoso. Separa, como variável independente, uma parte de uma civilização (econômico-tecnológica, religiosa, lingüística), e transforma o resto da civilização (menos essa parte) numa "variável dependente". Não admira que os resultados de uma tal operação sejam desconcertantes. Fatualmente, a operação consiste em fazer a ablação de partes vitais de um sistema-civilização unificado, ou de um organismo — partes como o sistema lingüístico, os sistemas religioso e econômico, ou, num organismo, o coração, os pulmões e outros órgãos que não podem funcionar normalmente separados do seu supersistema (civilização ou organismo), e em confrontar essas partes avulsas com os restos mutilados do supersistema, que não podem funcionar normalmente sem essas partes. Nos capítulos IV, V e VI desta obra, assim como em *Fads and Foibles* (págs. 161-172), chamei a atenção repetidas vêzes para o caráter anticientífico dêsse tipo de investigação, que é aplicável a congéries, porém não a sistemas unificados. Além do que tem de estranho e esquisito, ela procura explicar *o sistema inteiro por uma de suas partes* — uma operação lògicamente, empìricamente e evidentemente inaceitável.

cânica. Isso raramente acontece, mas sempre conduz ao aviltamento da civilização, por vêzes à sua queda, a um estado nìtidamente não civilizacional." "Não há sínteses, apenas misturas venenosas. Tôda a Europa, nos dias que correm, está enfêrma dessa mistura de civilizações; aí reside a causa de tôdas as crises." "Não é possível ser civilizado de dois modos[23]."

6. Tôda civilização, enquanto conserva a sua vitalidade, visa à expansão; portanto, quando duas civilizações vigorosas se encontram, não podem deixar de combater-se. Tôda civilização vigorosa é agressiva. A luta prolonga-se até que uma das duas civilizações rivais seja aniquilada. "Se duas civilizações convivem lado a lado numa pacífica indiferença, é evidente que ambas carecem de fôrça vital. Um caso dêste tipo muitas vêzes termina por uma mistura mecânica, de compromisso; a estagnação estabelece-se de parte a parte, e com o tempo vem a formar-se um verdadeiro pântano de incivilização[24]."

7. Das civilizações contemporâneas, Koneczny toma como "campo experimental" de seu estudo "sete civilizações principais existentes em nossos dias — a judaica, a bramânica, a chinesa, a turaniana, a árabe, a bizantina e a latina[25]."

8. Destas e de tôdas as outras civilizações que existiram na história humana, apenas uma, a latina (isto é, a romana e a sua continuação, a latino-européia) é a melhor civilização. É a única que, sob a influência benéfica da Igreja Católica, "possui a emancipação familiar e a monogamia, consciência histórica e nacional, faz repousar o Estado na sociedade, impõe a ética na vida pública e reconhece a supremacia das fôrças espirituais[26]." Nenhuma das outras civilizações logrou realizar plenamente êstes cinco valôres principais, e por isso não alcançaram elas o contrôle do tempo e outros pré-requisitos de uma civilização perfeita. As poucas páginas consagradas à caracterização de cada uma dessas sete civilizações glorificam a civilização romana e latino-européia, juntamente com a Igreja Católica, e cobrem de ridículos vitupérios tôdas as outras civilizações. A gente fica a perguntar-se, com espanto, se essa idealização da civilização latina se deve a uma pasmosa ignorância por parte de Koneczny ou

---

23 Koneczny, *On the Plurality of Civilizations*, págs. 319-320, 322.
24 *Ibid.*, págs. 318-319.
25 *Ibid.*, pág. 289 e segs.
26 *Ibid.*, pág. 315 e segs.

ao seu comprometimento emocional nesses problemas. Seja qual fôr a razão, êste aspecto do seu livro é flagrantemente incorreto e representa, não uma descrição científica dessas civilizações, mas pura propaganda política da superioridade da civilização latina católica, uma superioridade que jamais existiu na realidade histórica. Koneczny explica com facilidade os defeitos da sua civilização predileta atribuindo-os à influência peçonhenta das civilizações bizantina, turaniana, grega ou árabe[27]. O caráter incompetente e grosseiramente inexato desta facêta da obra de Koneczny não está presente em outros setores da sua teoria das civilizações. Faz êle diversas generalizações que, embora não sejam novas, são mais ou menos corretas. Êstes pontos serão discutidos no capítulo seguinte.

27 Esta glorificação da civilização romano-latina e a degradação de tôdas as outras civilizações explica, talvez, a estima particularmente alta que a teoria de Koneczny goza entre todos aquêles que compartilham da sua discutível propaganda.

Capítulo VIII

CRÍTICA DAS TEORIAS MACROSSOCIOLÓGICAS TOTALITÁRIAS

Que espécie de unidade é uma civilização?

Danilevsky, Spengler, Toynbee, Koneczny e outros morfologistas culturais sustentam todos repetidamente que as suas "civilizações" ou "altas culturas" são autênticas *Ganzheiten* holísticas ou sistemas unificados. Esta passagem é de Toynbee:

> As civilizações são *todos* cujas partes, sem exceção, mostram uma coesão mútua e se influenciam tôdas recìprocamente... Uma das características das civilizações no processo de crescimento é que todos os aspectos e atividades da sua vida social se acham coordenados num só todo social em que os elementos econômicos, políticos e culturais mantêm entre si um ajustamento preciso, graças a uma harmonia interna do corpo social em crescimento[1].

Isto levanta a momentosa questão: *Que espécie de unidades são essas civilizações?* Nos meus têrmos (indicados no Capítulo II), são elas simples congéries espaciais? Ou semicongéries causais indiretas? Ou unidades causais? Ou unidades significativas? Ou unidades significativo-causais? Se a civilização não é nenhuma dessas unidades, então que tipo de unidade é? Infelizmente, os nossos eminente sábios não dão uma resposta clara a esta questão. Não distinguem uma das outras as congéries, semi-congéries, unidades causais, significativas e significativo-causais; limitam-se a afirmar que as civilizações são *todos* ou sistemas unificados em que todos os elementos são interdependentes e ajustados uns aos outros. Uma tal resposta é muito indefinida e leva, entre outras coisas, a confundir essas cinco relações diferentes umas com as outras — os simples conglomerados espaciais com as unidades causais e significativo-

---

1 A. Toynbee, *A Study of History*, vol. III, págs. 380, 152; vol. I, págs. 34 e segs., 43 e segs., 149-153 e segs.

causais. Termina a análise das unidades civilizacionais onde ela deveria começar.

Depois de submeter a uma análise cuidadosa o conceito de civilização brilhantemente delineado por Danilevsky e magnificentemente desenvolvido por Spengler, Toynbee e outros morfologistas culturais, tracei o seguinte diagnóstico em função das minhas categorias:

1. A maioria dessas "civilizações" parecem representar não tanto "sistemas culturais" como importantes *grupos sociais (sistemas sociais)* com um núcleo de significados-valôres-normas ou interêsses culturais que constituem a causa, o objetivo e o centro da organização e do funcionamento dêsses grupos. (Todo grupo social organizado possui um conjunto ou sistema central, ideológico-comportamental-material dessa espécie[2].)

2. Os grupos sociais chamados "civilizações" ou "altas culturas" nas obras dos nossos eruditos não pertencem à mesma espécie de sistemas sociais, mas sim a diferentes tipos de grupos sociais. Algumas das civilizações consideradas por êles, como a tártara, a grega ou a árabe, são apenas *grupos lingüísticos* ou *étnicos* — grupos unidos por um fundo lingüístico ou étnico comum. Tais grupos vivem habitualmente em proximidade territorial, muitas vêzes têm antepassados comuns (reais ou mitológicos), e muito raramente se unem num só Estado soberano. As outras "civilizações" dos nossos autores ou são *puros grupos estatais,* ou *grupos estatais combinados com um respectivo grupo lingüístico* (um grupo bivinculado, unido por uma língua e por uma cidadania estatal comuns), como as "civilizações" irânica, russa, mexicana e romana. Algumas outras "civilizações", como a islâmica, a cristã ortodoxa e a nestoriana, são principalmente grupos religiosos, ao passo que outras ainda, como a do Extremo-Oriente ou a mesopotâmica, representam vários grupos "multivinculados" complexos. Finalmente, algumas dessas civilizações, como a helênica de Toynbee, a assírio-babilônico-fenício-caldaica de Danilevsky ou a mágica de Spengler, são verdadeiros *pots-pourris* sócio-culturais compostos de vários *todos,* metades e quartas partes de diversos grupos lingüísticos-estatais-religiosos-econômicos-territoriais e de populações inorganizadas. Êsses eruditos não possuem uma taxonomia ou classificação sistemática de grupos sociais[3]; por isso, colocam dentro do

2 Veja-se uma análise exata da estrutura e propriedades dos grupos organizados, semi-organizados, inorganizados e desorganizados em P. Sorokin, *SCP,* caps. IV, VIII, IX; um breve esbôço dêsses grupos é dada no cap. II da presente obra.

3 Veja-se a minha taxonomia sistemática dos principais grupos sociais em *SCP,* caps. X-XVI.

mesmo "cêsto de civilização" grupos sociais extremamente heterogêneos e suas culturas totais[4]. A natureza essencialmente diversa dêsses grupos põe a nu a ilusória "pseudo-unidade" de tais "civilizações".

3. O principal grupo organizado com o seu sistema cultural central formam o núcleo daquelas "civilizações" que possuem um grupo dessa espécie como sua razão de ser. Além dêsse grupo principal, cada civilização contém um ou mais grupos estranhos, com a sua própria cultura grupal diferente da cultura central do grupo principal. Êsses grupos estranhos vivem dentro da civilização dada mas não formam parte orgânica desta, nem é forçoso que a sua cultura grupal seja coerente com a cultura central do grupo principal.

4. Além disto, cada civilização está ligada — sobretudo por relações causais indiretas — com vários grupos exteriores e suas culturas grupais, que penetram na cultura total de dadas civilizações como congéries.

5. A cultura *total* de quase todo indivíduo e de cada grupo social pequeno ou grande não consiste num único sistema cultural a unir num todo coerente milhões de significados-valôres-normas-interêsses, mas antes numa multidão de idéias-valôres-interêsses-aspirações-preceitos que em parte são neutros e em parte até contraditórios uns aos outros. É, pois, razoàvelmente certo que *a cultura total de cada civilização contém, lado a lado com o sistema cultural central do seu grupo principal, uma multidão de sistemas e congéries culturais diferentes, em parte neutros e em parte contraditórios.*

6. Tudo isto significa que a separação das "civilizações" dentre uma massa imensa de outros complexos culturais e a sua classificação são feitas sem qualquer *fundamentum divisionis* uniforme, com base em critérios diversos e um tanto indefinidos.

7. Se estas conclusões são corretas, os erros mais graves das teorias em exame consistem em: misturar e identificar sistemas culturais como sistemas (grupos) sociais; chamar de "civilizações ou altas culturas a grupos sociais essencialmente diferentes e suas culturas totais — ora grupos étnicos, ora religiosos, ora estatais, ora territoriais, ora vários grupos "multivinculados", e mesmo uma aglomeração de várias sociedades com as suas respectivas culturas totais; em atribuir à *cultura total* de cada um dêsses grupos uma coerência significativa e uma interdependência causal de tôdas as suas partes em relação umas com as outras, com o sistema inteiro, e do sistema inteiro com relação a cada uma de suas partes importantes. Neste ponto, as teorias

---

4 Isto é reconhecido por Toynbee em *Reconsiderations,* pág. 548 e segs.

cometem os erros de tôdas as teorias totalitárias e de muitas "funcionais", que sustentam a existência de uma unidade integrada da cultura total de cada grupo organizado[5].

Esta pressuposição é indefensável. Nos capítulos precedentes mostramos (e mais adiante daremos demonstrações adicionais disso) que grupo (sistema) social e sistema cultural são espécies diferentes de sistemas, nem coextensivas nem idênticas entre si. É ilógico e anticientífico dar o nome de "civilizações" a grupos inteiramente diversos, com culturas totais diversas. O êrro consiste na falsa identificação de fenômenos diferentes entre si.

8. Por fim, se a cultura *total* (ideológica, comportamental e material) de um único indivíduo raras vêzes é completamente integrada e, por via de regra, representa um sistema cultural dominante (se bem que muitas pessoas ecléticas e versáteis não possuem sequer um sistema dominante) a coexistir com muitos pequenos sistemas e com uma multidão de congéries, em parte neutros e em parte contraditórios em relação ao sistema dominante e uns aos outros, é evidente que a cultura total de aglomerações tão vastas de grupos sociais como a "helênica", a "índica", a "siríaca", a "sínica" ou a "ocidental" jamais foram totalmente integradas num sistema significativo-causal coerente. Na verdade, a cultura total de cada uma dessas civilizações territorialmente delimitadas representou uma vasta babel em que, além do sistema central de significados-valôres-normas-interêsses, coexistiu uma multidão de outros sistemas culturais sem relação com êsse corpo central ou uns com os outros, e uma multidão ainda mais numerosa de congéries culturais, em parte neutras e em parte contraditórias umas em relação às outras, e tôdas em relação ao sistema central e a muitos sistemas culturais.

9. Êstes erros básicos viciam sèriamente as teorias em exame, a outros respeitos altamente significativas. A despeito dos esforços de Danilevsky, Spengler, Toynbee e Koneczny, seus conceitos de "civilização" e "alta cultura" permanecem mal delineados. Isto é notàvelmente corroborado pelas discordâncias que se notam entre êles. O que Danilevsky considera como uma só civilização — a civilização assírio-babilônico-fenício-caldaica ou a civilização semítica antiga, por exemplo — Toynbee trata como várias civilizações distintas (a babilônica, a hitita, a sumérica e a siríaca). Spengler, por sua vez, a trata como duas: a mágica e a babilônica. A civilização mágica de Spengler é encarada por Danilevsky como duas civilizações diferentes, a irânica e a árabe, e por Toynbee como quatro: a irânica, a siríaca,

---

5 Ver *SCP*, págs. 337-341.

a árabe e a ortodoxa bizantina. A civilização helênica una de Toynbee é considerada por Danilevsky como duas: a grega e a romana. As civilizações bramânica e turaniana de Koneczny diferem, por seu lado, das de Danilevsky, Spengler e Toynbee. Destarte, onde um dos nossos eruditos vê um só organismo cultural, os outros vêem dois ou mais, e vice-versa. Tão espetaculares discrepâncias constituem provas adicionais a negar que essas "civilizações" sejam verdadeiras *Ganzheiten* ou unidades integradas. Porque, se fôssem sistemas unificados reais, cada civilização individual seria claramente discernível, similarmente identificada e demarcada, e tôdas as civilizações teriam sido classificadas do mesmo modo pelos nossos eminentes historiólogos.

Toynbee reconheceu francamente êste defeito no último volume do seu *A Study of History*. Respondendo às críticas dirigidas contra a sua primeira lista de civilizações — e em especial à declaração de P. Bagby (semelhante à minha)[6], de que "a lista (de civilizações) de Toynbee... é uma estranha miscelânea de entidades incompatíveis e incomparáveis", êle confessa lisamente que o seu "critério para identificar civilizações não é uniforme. Em alguns casos é a cultura material, em outros a religião, em outros ainda a raça". Admite, além disso, que houve vários "elementos [arbitrários e] subjetivos na minha identificação e demarcação original das civilizações[7]." Êstes motivos levaram Toynbee a revisar sèriamente o seu conceito de civilização e a substituir a sua lista anterior de civilizações por uma nova (ver págs. 203-204)[8].

---

6 Ver P. Bagby, *Culture and History* (Londres, 1958), pág. 177; P. Sorokin, *Modern Historical and Social Philosophies*, cap. XII.

7 Toynbee, *Reconsiderations*, pág. 548 e segs.

8 R. W. Wescott, no seu artigo intitulado "Counting and Classifying Urban Civilizations", sumaria do seguinte modo várias classificações de civilizações feitas por sete diferentes taxonomistas culturais (Gobineau, Danilevsky, Spengler, Toynbee, Wescott, Bagby e Sedgwick):

I. Civilizações reconhecidas por todos os sete taxonomistas: egípcia, mesopotâmica, índica, chinesa, helênica, ocidental.

II. Civilizações reconhecidas por alguns apenas dêsses taxonomistas: mexicana, peruana, russa, levantina, síria, persa, romana, bizantina, cretense.

III. Civilizações reconhecidas por um taxonomista apenas: sumeriana, hitita, judaica, árabe, islâmica, hindu, Extremo Oriente, japonesa, tártara, egéia, maia, iucateca.

Em seu artigo "Historiology and Anthropology", Wescott dá uma lista de cêrca de 300 civilizações — dispostas numa hierarquia de cinco níveis, desde civilizações mundiais até as civilizações locais urbanas.

Esta discrepância vem reforçar as críticas acima dirigidas contra as teorias em discussão. (Os artigos a que me refiro me foram gentilmente cedidos pelo Dr. Wescott antes de sua publicação.)

Ilusão dos ciclos vitais organísmicos e univariantes das civilizações

O segundo êrro de Danilevsky, Spengler e Toynbee (nos primeiros volumes da sua obra) está em afirmar que tôdas as civilizações seguem um único ciclo vital "orgânico" e univariante: tôdas nascem, crescem e acabam por se desintegrar e morrer. Êsse modêlo indèbitamente generalizado do ciclo vital das civilizações pode, quando muito, ser aplicado a alguns grupos sociais organizados como órgãos centrais das suas "civilizações". Os grupos sociais organizados têm diversas durações de vida, que vão de algumas horas a vários séculos e até milênios[9]. A maioria dêsses grupos são mortais e cedo ou tarde se extinguem e desaparecem como individualidades no universo sócio-cultural dos grupos e da população humana. Alguns sistemas culturais, inclusive o sistema central das "civilizações", também podem desintegrar-se e morrer como individualidades sistêmicas unificadas[10]. Mas de modo nenhum é possível aplicar o modêlo univariante de nascimento, maturidade e morte a qualquer das "civilizações". Como a *cultura total* de cada uma dessas "civilizações" nunca estêve integrada num sistema coeso, é evidente que não pode desintegrar-se. Se a cultura total de cada "civilização", com todos os seus significados-valôres-normas-interêsses-aspirações sob as respectivas formas ideológicas, comportamentais e materiais, jamais constituiu uma unidade causal, significativa, ou significativo-causal, é evidente que tal cultura não pode nascer, crescer, chegar à maturidade e morrer. Nenhum dêsses têrmos é aplicável a uma "babel cultural" e nenhum dêsses processos pode ocorrer em tal terreno. O imenso montão de congéries e sistemas culturais heterogêneos acumulados em tão vasto território e em tão numerosa população pode ser mecânicamente rearranjado, aumentado ou diminuído, e alguns de seus sistemas e congéries talvez se desintegrem, mas a babel cultural total não pode desintegrar-se porque nunca estêve integrada. Da mesma forma, não pode morrer em sua totalidade porque jamais existiu como uma

9 Sôbre as durações de vida de diferentes sistemas ou grupos sociais, ver *SCP,* cap. XXXIV.

10 A longevidade dêsses sistemas também varia de alguns momentos até milênios *(ibid.,* cap. XLVII). Alguns dêsses sistemas por vêzes revivem e experimentam uma "ressurreição".

verdadeira *Ganzheit*[11]. Por infelicidade, os nossos eminentes pensadores aceitaram um modêlo "organísmico" como modêlo univariante do ciclo vital de suas civilizações. A mais rápida análise do que êles entendem por nascimento, crescimento, maturidade, declínio, desintegração e morte revela imediatamente a ausência de significado assim como a falácia dêsses têrmos quando aplicados às suas civilizações no sentido de um conglomerado total de sistemas e congéries culturais contidos em cada "civilização". Nenhuma das teorias dêsses autores define e indica claramente quando nasce cada "civilização" no sentido de sua cultura total, nem quais são os sinais do seu nascimento; da mesma forma, nenhum dêles aponta com clareza quando é que cada civilização morre e quais são os critérios que permitem determinar a sua morte. Como a cultura total de cada uma das suas "civilizações" nunca estêve unida numa *Ganzheit* causal ou significativo-causal, não há nada de surpreendente em que até os mais eminentes sábios se mostrem incapazes de indicar quando nasce ou morre essa espécie de "babel cultural". Assim, por exemplo, se lhes perguntarmos quando nasceu a civilização ocidental (ou qualquer outra), não recebemos nenhuma resposta clara. Terá ela nascido com a emergência dos primeiros Estados bárbaros? ou do merovíngio? ou do carolíngio? ou do Santo Império Romano-Alemão? ou com o surgimento da legis lação da Cristandade? ou no tempo do renascimento carolíngio ou ainda, mais tarde, com a Renascença italiana? ou na época da Contra-reforma? ou após os descobrimentos de Copérnico, Galileu e Newton? ou após o descobrimento da América? ou depois da chamada queda do Império Romano? ou com o aparecimento da arquitetura gótica? ou quando?

Pode-se precisar quando certos grupos organizados, como alguns Estados ou grandes emprêsas econômicas, as instituições religiosas cristãs ou esta ou aquela universidade surgiram no universo cultural, e quando foram criados ("nasceram") outros sistemas sociais ou culturais como a República de Platão, a Missa em Si Menor de Bach ou os Princípios de Newton; mas, uma vez que as "civilizações" não são verdadeiras unidades, nem Danilevsky, nem Spengler, nem Toynbee podem precisar quando começou a civilização ociden-

---

11 Alguns sociólogos, como Don Martindale, incluem a minha teoria na escola dos "organicistas idealistas" e me atribuem uma teoria do ciclo vital organísmico dos sistemas culturais. Isto é absolutamente inexato. Na minha obra *Contemporary Sociological Theories,* assim como na *Dynamics,* em *SCP* e em *Social Philosophies of an Age of Crisis,* critiquei severamente tôdas as teorias sociológicas organísmicas e rejeitei-as de modo inequívoco. Ver Don Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theories* (Boston, 1960), págs. 115-118.

tal. O mesmo é ainda mais verdadeiro das outras "civilizações" enumeradas por êsses autores.

Do mesmo modo, é extremamente difícil indicar com clareza quando foi que cada "civilização" cresceu e atingiu o zênite do seu desenvolvimento. No tocante a sistemas culturais ou grupos organizados, é possível fazê-lo em muitos casos, se os critérios de crescimento forem claramente delineados; mas ninguém pode dizer com autoridade quando uma "babel cultural" atinge o ápice do seu "crescimento criador".

E anàlogamente, é impossível indicar quando morre uma "civilização". Se por morte da civilização os nossos autores entendem o instante em que *todos* os grupos e *todos* os sistemas culturais de uma "civilização morta" desaparecem do cenário histórico vivo, a concepção é grosseiramente incorreta. A despeito da suposta "morte" da "civilização" greco-romana ou helênica, as línguas grega e latina continuam vivas; ainda mais vivos estão todos os grandes sistemas filosóficos dos pré-socráticos, de Demócrito, Platão, Aristóteles, Plotino e outros; as ordens dórica, jônica e coríntia da arquitetura; os sistemas estéticos de Homero, Hesíodo, Sófocles, Aristófanes; o *Corpus Juris Civilis* romano; o sistema sócio-político autoritário de Esparta ou o democrático de Atenas; a organização imperial romana em suas formas monárquica e republicana; e as descobertas científicas de gregos e romanos. Êstes e uma multidão de outros sistemas culturais e sociais greco-romanos continuam a ser imitados, estudados, praticados, recriados e incorporados na nossa civilização, cultura e instituições, na nossa mentalidade, conduta e relações mútuas. Êles vivem, funcionam e nos influenciam — ideológica, comportamental e materialmente — muito mais do que o "best-seller" do ano passado ou as modas e preferências de ontem. Com as devidas modificações, o mesmo se pode dizer de muitos sistemas sociais e culturais de quase tôdas as "dezesseis civilizações mortas" de Toynbee.

Em muitos casos podemos indicar com bastante precisão quando certos sistemas sociais e culturais se extinguiram como *Ganzheiten*. Com respeito às "civilizações" inintegradas, porém, é geralmente impossível apontar, mesmo com uma grosseira aproximação, o momento de sua "morte". Por exemplo: quando foi que morreu a "civilização" grega, a romana, a helênica ou a sínica? Por ocasião da Guerra do Peloponeso? ou após a perda da independência política por parte de todos os Estados gregos? ou após a divisão do Império Romano nos impérios do Ocidente e do Oriente? ou depois da chamada queda do Império Romano do Ocidente? Se algum dêsses acontecimentos pode ser tomado como a morte da civilização grega

ou romana, êles significam, quando muito, a morte dos Estados gregos ou do Império Romano[12] como sistemas sociais organizados; mas de modo nenhum significam a extinção de um número imenso de outros grupos sociais e sistemas ou mesmo supersistemas culturais científicos, filosóficos, estéticos, éticos e jurídicos, criados pelas populações grega e romana[13].

Fatualmente, quando estudamos o ciclo vital quer de um grupo social organizado, quer de um sistema cultural — cada um dos quais representa uma unidade significativo-causal — podemos indicar com muito mais exatidão quando êle "nasce" ou quando surge no mundo sócio-cultural empírico, quando cresce ou declina (quantitativa ou qualitativamente, no número de seus membros, nos seus veículos e no seu sistema de significados-valôres-normas-aspirações), por que fases passa durante a sua existência, a duração de sua vida e, finalmente, quando "morre", ou perde sua unidade e individualidade e desaparece como *Ganzheit* do universo sócio-cultural empírico vivo.

Um estudo fatual do ciclo vital dos sistemas (grupos) sociais organizados, e dos sistemas culturais[14] mostra, em primeiro lugar, que o seu ciclo vital é multivariante ao extremo e de maneira alguma pode ser reduzido a um único ciclo organísmico e univariante; segundo, que o seu "nascimento" ou emergência como *Ganzheit* empírica e concreta no mundo sócio-cultural empírico é diferente para os grupos sociais (ao passo que os sistemas culturais emergem em três fases uniformes de concepção, objetivação e socialização); terceiro, que a sua duração de vida varia de alguns segundos até milênios e até a imortalidade virtual (enquanto sobreviver a raça humana criadora); e quarto, que em seu ciclo vital alguns grupos sociais organizados e alguns sistemas culturais só passam por um único ciclo de surgimento, existência por um tempo determinado e desintegração final; enquanto outros sistemas sociais e culturais têm várias ondas de crescimento e declínio, florescimento e decadência; há mesmo alguns que se desintegram temporàriamente para renascer mais tarde.

---

12 Freqüentemente, Toynbee indica com precisão o início, declínio e desintegração de algumas de suas "civilizações", porque na realidade está falando do Estado e de vários grupos políticos, mas muito pouco de civilizações ou culturas. "A própria cultura, como algo de substantivo, raramente é examinada por Toynbee, a não ser de passagem. Antes de mais nada, o seu estudo emana da história política," observa Kroeber com razão. Ver A. Kroeber, *Style and Civilization* (Ithaca, N.Y., 1957), pág. 120.

13 Ver o desenvolvimento destas críticas no meu livro *Modern Historical and Social Philosophies,* pág. 218 e segs.

14 Ver a análise sistemática dêstes problemas em *SCP,* caps. XXI-XLVII; e em *Modern Historical and Social Philosophies,* págs. 209-233.

Os grandes sistemas culturais como a ciência, os grandes sistemas de filosofia, religião, belas-artes, ética, direito, economia e política, e especialmente o que eu chamo supersistemas culturais ideativos, sensivos e idealistas, são virtualmente imortais e podem flutuar indefinidamente em suas transformações temporárias, declínios e renascimentos. Os sistemas (grupos) sociais parecem ser mais limitados do que os sistemas culturais nessas flutuações, assim como na sua duração de vida. Em quinto lugar, os grupos sociais e sistemas culturais variam, quanto à atividade e à criatividade, desde uma firma industrial que fabrica óculos de sol ou de um sistema cultural que descreve as características de um sêlo postal mal impresso, através de formas de atividade e criatividade cada vez mais vastas, importantes e multilaterais, até a forma quase "enciclopédica" de que são portadores grupos sociais como a família, o Estado totalitário ou o tipo *Gemeinschaft* de comunidade, ou vastos sistemas culturais como a ciência, a filosofia, a ética, o direito, a religião, as belas-artes, os sistemas econômicos e políticos, e especialmente os vastos supersistemas Sensivo, Ideativo e Integral.

Ilusão da criatividade específica das civilizações

À luz destas proposições é possível distinguir com tôda a clareza vários outros erros das teorias criticadas. Tomemos como exemplo a asserção de que cada "civilização", através de tôda a sua existência, só é criadora num ou, quando muito, em dois ou três campos de criatividade: a civilização helênica apenas no campo estético, a índica no da religião, a ocidental no da ciência e da tecnologia. Na realidade, cada uma dessas "civilizações" — ou, mais exatamente, os respectivos conglomerados de grupos sociais que criaram e mantiveram cada "civilização" — foi criadora em vários campos de cultura durante diferentes períodos de sua existência, e tôdas as "civilizações" foram criadoras não apenas num, mas em vários campos culturais: tôdas foram autóctones em graus variáveis. Por exemplo, a "civilização" ocidental no seu período medieval foi altamente criadora em religião, filosofia escolástica, ética absoluta e universal, leis litúrgicas e belas-artes ideativas; foi pouco criadora em ciência, tecnologia, economia e política. A mesma civilização (isto é, os grupos sociais das populações ocidentais desde o século XV até o XX) mostrou-se pouco criadora em religião, ética universal e belas -artes ideativas, mas estupendamente criadora em ciência, tecnologia, belas-artes sensivas, ética utilitária

e hedonista, economia e política. O mesmo vale para as outras "civilizações".

Damos abaixo alguns rápidos sumários dos períodos criadores em campos específicos de cultura no Egito, Índia, Grécia, mundo islâmico (árabe) e França[15].

Sumário dos períodos criadores

Egito

Religião	*c.** 3500-3000 a. C., *c.* 2500-2300 a. C., *c.* 1580--1490 a. C., *c.* 1370-1352 a.C.
O Estado e a economia	2895-2540 a. C., 2000-1785 a. C., 1580-1200 a. C., 663-525 a. C.
Ciência	*c.* 4241 a. C., 1900-1500 a. C.
Literatura	2000-1225 a. C., 1300-900 a. C.
Escultura	2840-2575 a. C., 1580-1350 a. C.
Arquitetura	1590-1250 a. C.
Música	1411-1284 a. C.
Pintura	1580-1250 a. C., 750-525 a. C.

Índia

Religião	*c.* 1000 a. C., *c.* 600-400 a. C., *c.* 272-232 a.C., *c.* 1-100 d. C., 788-860 d. C.
Estado nativo e economia	*c.* 321-186 a. C., 78-96 d. C., 320-500, 606-647, 1350-1600
Filosofia	600-400 a. C., 100-500 d. C., 600-1000
Ciência	700-500 a. C., 400-1150 d. C. (apogeu *c.* 500-625)
Literatura	*c.* 400 a. C.-100 d. C., 350-750

Grécia

Religião	850-500 a. C., 350-300 a. C.
O Estado e a economia	750-430 a. C., 500-300 a. C.
Filosofia	585-270 a. C.
Ciência	585 a. C.-100 d. C.

15 Ver *SCP,* págs. 548-551. Ali são mostrados os períodos de florescimento em vários campos de criatividade cultural na história da China, Japão, Roma, Alemanha, Grã-Bretanha, Itália e Rússia.

* *c.* significa "cêrca de ". — *N. do Trad.*

Música	750-600 a. C., 450-350 a. C.
Literatura	800-700 a. C., 550-350 a. C.
Arquitetura	550-430 a. C.
Escultura	559-350 a. C.
Pintura	450-300 a. C.

Mundo árabe (islâmico)

Religião	622-1258 d. C.
O Estado	632-833
Filosofia	800-1200
Ciência	750-1250
Literatura	530-1200

(escultura, pintura e drama, pouco desenvolvidos)

França

Religião	Declínio após o século XIII
O Estado	1050-1325, 1600-1715, 1800-1815, 1850-1870, 1890-1940
Economia	1100-1325, 1475-1560, 1840-1914
Filosofia	1075-1160, 1300-1350, 1600-1700, 1750-1850
Ciência	1580-1660, 1750-1870
Arquitetura	1050-1350
Escultura	1140-1325, 1450-1550, 1850-1910
Música	1100-1350, 1650-1750, 1850-1910
Pintura	1620-1670, 1760-1890
Literatura	1070-1300, 1520-1580, 1630-1700, 1780-1900

Se bem que apenas aproximados, êstes dados, juntamente com tôdas as demais considerações feitas acima, indicam que os campos de criatividade de tôdas as "civilizações", e especialmente das que tiveram longa duração, mudaram de modo notável em diferentes períodos de sua existência; essas civilizações não tiveram apenas um, mas vários períodos criadores, inclusive no mesmo campo de cultura. A tese da criatividade específica e invariável de cada civilização é contestada por um sólido conjunto de fatos empíricos.

A validez da maioria destas críticas foi francamente admitida por Toynbee. Como já dissemos, no Volume XII de seu *A Study of History* êle abandonou a sua teoria inicial do ciclo vital univariante de tôdas as civilizações e admitiu pelo menos três modelos para o seu padrão evolutivo. Se, ao invés das suas "civilizações", Toynbee houvesse estudado os ciclos vitais de pequenos e vastos sistemas sociais

e culturais, sem a menor dúvida teria encontrado modelos mais numerosos e variados dos ciclos vitais dêsses sistemas, assim como diferenças básicas entre os dos sistemas sociais e culturais e os das congéries.

Outros pontos — fracos e fortes — das teorias que estamos criticando serão melhor elucidados se sumariarmos aqui as contracríticas do Dr. Othmar Anderle e de Toynbee, dirigidas a mim, e a minha réplica às suas observações[16]. Êste diálogo também põe em relêvo vários pontos da atual Morfologia Cultural que ainda não foram mencionados.

Contracríticas de O. Anderle

Sua defesa inicial da estrutura unificada, "holística" das "civilizações" consiste numa referência à supostamente moderna teoria das *Ganzheiten (todos),* tal como é desenvolvida por Ehrenfels, Köhler, Sanders-Volkelt, Wellek, Netzger, Wertheimer, Koffka, Katz, Lewin em Psicologia; Drisch, Bertalanffy, Troll, Portmann e outros em Biologia; e Spann, Friedman e Burkamp em Filosofia e Sociologia. Nada tenho contra o método dos morfologistas holísticos, que consiste em conceber e compreender cada uma das *Ganzheiten* primeiramente como um todo, na sua totalidade, com as suas características holísticas, para depois analisar-lhe os elementos e partes. Mas acho difícil, pràticamente impossível, aplicar os critérios diagnósticos dêsses autores, relativos a *Ganzheiten* concretas e compactas (organismos biológicos, indivíduos humanos), a complexos culturais e grupos sociais descontínuos, e não compactos. Algumas dessas características, tais como a "unidade sistemática", a "articulação lógica e ontológica", a "superaditividade" e a "independência" das *Ganzheiten,* na realidade não são critérios diagnósticos destas que possam distinguí-las das não-*Ganzheiten,* mas simples sinônimos dessa palavra. Outros traços diagnósticos, tais como a possibilidade de distinguir as *Ganzheiten* dos seus ambientes, a sua transponibilidade, e o fato de não serem intercambiáveis as suas partes, ou não são aplicáveis a sistemas e congéries culturais, grupos sociais e conglomerados de população descontínuos e muitas vêzes sensorialmente imperceptíveis, ou então são falsos critérios de *Ganzheiten.* Como, por exemplo, "distinguir do seu ambiente" a Matemática, os sistemas filosóficos idealistas, a música romântica ou as ideologias comunista e

16 Os artigos de O. Anderle e A. J. Toynbee, assim como a minha réplica, estão incluídos em Allen, *P. A. Sorokin in Review.*

capitalista? Como é possível "transpô-los", e para que tipo de espaço? Se de algum modo se pode realizar tais operações, seria ainda mais fácil realizá-las com um montão de números, uma filosofia eclética, uma cacofonia musical ou um conglomerado incoerente de várias idéias e noções. Onde, com base nesses critérios, iremos encontrar, no oceano da humanidade, grupos não territoriais e não contíguos como a Sociedade Sociológica Internacional, a Igreja Católica Romana ou a Internacional Comunista, cujos membros estão dispersos pelo mundo inteiro e não se acham ligados ou presos a nenhum território contíguo? Estas simples perguntas mostram que tais critérios de *Ganzheiten* não nos ajudam muito a distinguir uma multidão de verdadeiros sistemas culturais e sociais de uma miscelânea de congéries sociais e culturais. Significa isto que a defesa, pelo Dr. Anderle, da unidade *total* da "civilização" mediante uma referência aos "critérios morfológicos" de Ehrenfels-Köhler-Volkelt não prova a sua tese.

Tampouco os seus outros argumentos desarmam ou neutralizam substancialmente as minhas críticas. A despeito de sua valente defesa do papel unificador dos "proto-símbolos" das civilizações de Spengler não fornece nenhuma prova de que o proto-símbolo da "pedra" unifica num todo coeso a cultura total — isto é, milhões de sistemas e congéries ideológicos, comportamentais e materiais — da civilização egípcia; ou que o *Ursymbol* do "corpo individual sensivo" faz a mesma coisa em relação à civilização grega ("apolínea"); ou o "espaço puro e ilimitado e o voluntarismo" em relação à civilização ocidental ("faustiana"). Todos êsses proto-símbolos resultam de uma escolha arbitrária e as poucas associações impressionísticas que Spengler trata de construir em tôrno dêles não são nem lógicas, nem significativas, nem causais. Em lugar da pedra poderíamos tomar, talvez com maior razão, o sol, o navio, Ápis ou dúzias de outros símbolos que desempenharam um papel importante na religião, na moral, na mitologia e nas belas-artes egípcias. E anàlogamente, por que as "formas ideais" de Platão não podem servir como proto-símbolo da civilização grega? Ou o "corpo individual sensivo" do período sensivo da civilização ocidental, com a sua ênfase na libido, no sexo, no materialismo, na sensualidade e no hedonismo? Êstes e muitos outros símbolos podem ser escolhidos com tanto fundamento intuitivo, lógico ou empírico quanto qualquer dos proto-símbolos de Spengler. Quando muito, êles funcionam como uma premissa para a integração significativa de alguns sistemas e congéries culturais das "civilizações" de Spengler ou Toynbee. Êsse sistema integrado, porém, continua a ser apenas um entre muitos sistemas e congéries nas "civilizações" totais egípcia, apolínea, mágica, faustiana e outras. Tenho certeza quase absoluta

de que nenhum lógico ou historiador pode demonstrar a relação significativa ou causal de milhões de fenômenos culturais da cultura total de cada uma das civilizações com os proto-símbolos de Spengler, e ainda menos uma verdadeira unificação dêsses fenômenos num todo significativo coerente ou num sistema causal[17].

Um dos argumentos principais de Anderle consiste não só em me atribuir uma distinção rigorosa entre sistemas culturais e sociais (o que é exato), mas em afirmar que eu exagero essa distinção: "Sorokin... não deseja sequer admitir que êsses sistemas coincidem em parte," diz êle, passando então a demolir as minhas críticas da unidade das civilizações. Entretanto, o meu verdadeiro ponto de vista sôbre êste aspecto da questão pode ser inferido da passagem seguinte:

> Um sistema cultural integrado em cada um dos três níveis (ideológico, comportamental e material) e um grupo social organizado não são unidades idênticas. *Apenas em parte êles coincidem e se sobrepõem, isto é, na medida em que qualquer grupo organizado possui um conjunto de significados, valôres e normas como razão de ser de sua existência; e êsse conjunto deve ser, e geralmente é, integrado no grosso de seus significados, valôres e normas, especialmente nas suas normas jurídicas, e nas respectivas ações e veículos do grupo, postas em vigor por êste.* Com exceção dêsse conjunto... um grupo organizado e um sistema cultural são unidades diferentes, com fronteiras diferentes, mesmo dentro da mesma população[18].

Vimos que cada grupo organizado possui, além do sistema cultural central que é a sua razão de ser, uma multidão de outros sistemas e congéries, em parte neutros e em parte contraditórios em relação uns aos outros e ao "sistema nuclear" do grupo. Por outro lado, quase todos os grandes sistemas culturais, como a Matemática,

---

17 Neste ponto particular, admito um papel unificador muito mais limitado dêsses proto-símbolos e dou mais valor do que Kroeber a outros pontos da doutrina spengleriana. Veja-se A. Kroeber, *Style and Civilization,* pág. 38 e segs. G. Müller, em seu ensaio "Toynbee's Reconsiderations", in *Saeculum,* xv, n.º 4 (1964), 311-326, enumera uma longa série de contradições filosóficas, empíricas e outras da "Filosofia da História" de Toynbee, que são sumariadas em sua *Reconsiderations: A Study of History.* R. Coulborn aponta diversas falhas fatuais do Volume XII de Toynbee no artigo "Toynbee's *Reconsiderations:* A Commentary", inserido em *Journal of World History,* n.º 1 (1964).

18 *SCP,* pág. 335. Ver nas págs. 335-341, *passim,* o desenvolvimento destas proposições e o testemunho dos fatos em seu favor.

as línguas, a religião, a filosofia, a tecnologia, os códigos de leis, a arte e até objetos culturais como o uísque, os batons, a televisão ou o rádio, estendem-se sôbre as culturas totais de numerosos grupos sociais heterogêneos, são absorvidos por elas e tornam-se parte integrante sua. Daí decorrem várias outras diferenças na duração de vida e no curso evolutivo dos sistemas sociais e culturais[19].

Ilusão do sistema fechado de civilização

Contrariando a afirmação de Danilevsky, Spengler, Anderle e Koneczny, segundo a qual tôda civilização é um sistema fechado cuja cultura não pode ser transmitida a outras culturas, uma multidão de sistemas e congéries culturais podem migrar e efetivamente migram da cultura do grupo ou pessoa que os criou, criando raízes nas culturas de muitos outros grupos e pessoas. Também contrariando a asserção dêsses autores, de que com a desintegração ou morte do grupo ou pessoa criadora o seu sistema cultural também morre, os grandes sistemas culturais por via de regra não se extinguem com os seus criadores, mas, com ou sem modificações, continuam a viver uma existência vigorosa em muitas culturas totais (ou civilizações) de numerosos grupos sociais heterogêneos.

Em contraste com a teoria do caráter fechado da "civilização", M. Mauss define os fenômenos de civilização como "essencialmente internacionais e extranacionais", comuns a muitas sociedades mais ou menos semelhantes entre si, e como migrando de uma sociedade para outras. Mauss nota a diferença entre êsses fenômenos e aquêles traços culturais que só existem dentro da cultura de um grupo e não podem difundir-se além dela[20].

Várias das minhas proposições generalizadas definem de maneira ainda mais precisa e correta em que condições qualquer sistema cultural pode ser transmitido de grupo para grupo, de pessoa para pessoa e de "civilização" para "civilização", e em que medida um tal sistema deve ser modificado no processo dessa transmissão e no enraizar-se como parte integral da cultura para a qual migra.

---

19 Sôbre as diferenças na duração de vida e no curso evolutivo dos grupos sociais e sistemas culturais, veja-se SCP, caps. XXXIV e XLVII.

20 M. Mauss, "Les Civilisations", in L. Febvre e M. Mauss, *Civilisations: Le mot et l'idée* (Paris, 1930), págs. 83-86.

Quando um objeto ou valor cultural — quer se trate de um simples elemento, quer de um complexo ou sistema cultural — quando tal objeto ou valor cultural se move de um centro cultural para outro, a) pode permanecer essencialmente inalterado se a cultura para onde migra é semelhante à cultura de que provém; b) muda se as duas culturas são diferentes; e quanto maiores os contrastes entre elas, maior a transformação do valor ou sistema cultural migrante no processo de sua migração e incorporação à cultura em que penetra; c) se as culturas de partida e de chegada são profundamente diferentes, certos sistemas culturais da primeira não podem de modo algum penetrar e enraizar-se na segunda cultura. Mesmo as congéries culturais sem nenhuma afinidade com a cultura de imigração encontram enorme dificuldade em se enraizarem numa nova cultura.
Se considerarmos constante a diferença entre duas culturas, a magnitude ou profundidade da transformação do sistema cultural migratório depende de sua natureza, e particularmente do grau de sua complexidade, delicadeza e complicação. Em igualdade de condições, quanto mais complexo, refinado e complicado é o sistema cultural e quanto mais capacidade, habilitação e treino requer para a sua compreensão e uso adequados, mais profundamente se transforma ao passar da cultura (ou pessoa) A para a cultura (ou pessoa) B, e no processo de sua infiltração e incorporação em B.

Estas proposições são aplicáveis à migração de fenômenos culturais de pessoa para pessoa, de grupo para grupo e de civilização para civilização, tanto na migração horizontal como na vertical de congéries, complexos e sistemas culturais. Para todos êsses casos são válidas. Elas parecem definir os problemas em discussão de maneira mais precisa e adequada do que o fazem Danilevsky, Spengler, Anderle, Koneczny e Mauss[21].

O argumento definitivo de Anderle em prol da unidade das civilizações é a sua referência à Psicologia holística, que descreve a personalidade como um todo bem integrado, distinto do seu ambiente, unificado num sistema, articulado, interdependente, superaditivo, auto-regulador... estilisticamente determinado, uma forma,

21 Ver a pormenorização, a análise e as provas destas e outras uniformidades no campo da mobilidade, da difusão e da transformação dos fenômenos culturais na minha *Dynamics,* vol. IV, págs. 252-253 e cap. V, reproduzidas na minha *Social and Cultural Mobility* (Nova York, 1959), págs. 549-640.

vazado num molde mais vivo e em desenvolvimento... Os indivíduos são holìsticamente integrados na sua formação psico-espiritual, na medida em que são normais".

A natureza duvidosa desta proposição já foi discutida no Capítulo VI. Aqui, podemos simplesmente dizer que a formação psíquica e espiritual total dos indivíduos raramente ou nunca produz a feliz e completamente integrada "unidade holística", tão magnìficamente descrita pelo Dr. Anderle. Se o seu retrato do "homem holístico" fôsse mesmo verdadeiro, teríamos de concluir que todos os sêres humanos normais são pessoas perfeitamentes racionais e felizes, invariàvelmente em paz consigo mesmas e com o mundo, isentas de qualquer não-racionalidade ou irracionalidade, de conflitos internos, tormentas emocionais, e assim por diante. Desgraçadamente, os feios e teimosos fatos não nos permitem aceitar êste esplêndido retrato do homem.

Com estas observações ponho fim à minha defesa contra as penetrantes críticas do Dr. Anderle. Nosso desacôrdo em tôrno de certos pontos não impede que nos entendamos a respeito de muitos outros.

A resposta de Toynbee à minha crítica

Em seu magistral ensaio "Sorokin's Philosophy of History[22]," Toynbee dá uma ponderada réplica à minha crítica da sua teoria. Não há necessidade de mencionar aqui mais do que um de seus argumentos. É a asserção de que a unidade, individualidade e criatividade específica de cada uma das suas civilizações se manifesta claramente no setor das belas-artes. Cada civilização cria a sua forma peculiar de belas-artes e a conserva durante todo o ciclo de sua existência.

Não contesto a unidade e individualidade distintivas das grandes belas-artes, que representam um genuíno sistema cultural significativo-causal. Mas da unidade e individualidade das belas-artes gregas integrais do século V a. C. não se depreende que durante o mesmo período não tivessem existido na Grécia, como correntes secundárias, a arte "arcaica" (ideativa) e a "moderna" (sensiva). Tampouco decorre daí que a cultura grega ou a civilização helênica *total* (em todos os seus compartimentos) estivesse unificada, durante êsse período, numa *Ganzheit* coerente, significativo-causal. É certo que uma grande parte dessa cultura ou civilização grega *total* se achava unificada,

---

22 In Allen, *P. A. Sorokin in Review*, págs. 67-95.

em seu nível superior, num supersistema integral. Mas nem mesmo êsse supersistema cultural integrava a cultura ou civilização grega *total:* lado a lado com êle coexistiam as sobrevivências do supersistema ideativo anterior, os primóridos do supersistema sensivo emergente e uma legião de sistemas e congéries heterogêneos e ecléticos. Em outras palavras, da unidade e individualidade de um grande sistema estético não estamos autorizados a concluir que a cultura total em que aparece tal sistema seja também unificada numa *Ganzheit* significativo-causal[23].

Nego, igualmente, que as características mais distintivas das belas-artes de uma dada cultura ou civilização total permaneçam inalteradas no decorrer do tempo. Peço licença para objetar que as belas-artes de diferentes culturas exibem claras semelhanças de estilo

---

23 A mesma resposta pode ser dirigida à teoria um tanto ambivalente de Kroeber sôbre o "estilo de civilização" ou cultura. Por um lado, Kroeber declara que "o simples bom senso nos leva a duvidar da asserção de Spengler, de que tudo numa cultura deve ser igualmente impregnado por uma única qualidade característica da cultura, pois essa é uma concepção demasiado absoluta e por demais simplificada." Por outro lado, diz êle que "o bom senso também nos mostra que a negação peremptória de tôda e qualquer congruência estilística dentro de uma cultura teria um caráter tão absoluto e tão extremo quanto a afirmação total de Spengler. A verdade, evidentemente, está entre êsses dois extremos". Ela reside, segundo Kroeber, numa unidade de estilo, "talvez algo no gênero daquilo que eu chamaria um superestilo ou estilo de estilo: um estilo total de vida". Quando tentamos compreender o que Kroeber quer significar com êsse "estilo total de vida" de uma civilização, deparamos com os têrmos "coesão", "conformidade", "similaridade de formas" e "coerência", nenhum dos quais nos indica se êles são tomados no sentido de uma simples proximidade espacial, ou de relações causais indiretas, causais diretas ou significativo-causais (lógicas e estéticas) entre os milhões de fenômenos sócio-culturais de uma civilização ou cultura.

Em outras palavras, Kroeber não especifica que espécie de unidade de civilização ou de cultura total tem em mente. Se, pelo seu "estilo total de vida" de uma cultura ou civilização, êle entende o sistema ou sistemas culturais principais desta, e se concorda em que êsse sistema ou sistemas centrais unificam uma grande parte da cultura (civilização) total, porém não todos os seus sistemas e congéries; e se admite, além disso, que em tôda civilização, a par dos sistemas causais-significativos principais sob as suas formas ideológica, comportamental e material, sempre existem congéries causais indiretas e puramente espaciais, vários sistemas causais e significativo-causais neutros ou contraditórios em relação ao sistema ou sistemas principais — então não há nenhuma discordância entre a sua posição e a minha. É ela a posição que se encontra entre os dois extremos absolutos. À luz destas considerações, atribuir-me "a negação radical de qualquer parte unificada na cultura ou civilização total" é evidentemente incorreto. Contradiz não só o espírito como também a letra da minha teoria. (Cf. A. Kroeber, *Style and Civilization,* págs. 70 e segs., 88 e segs., 150.) No capítulo seguinte, ao examinarmos a teoria da civilização ou cultura de Kroeber, trataremos de aclarar ainda mais êste ponto.

e conteúdo quando essas culturas se encontram na mesma fase dominante — ideativa, sensiva ou idealista — ou, segundo a terminologia de W. Deonna, na mesma fase "arcaica", "clássica" ou "decadente". No Volume I da minha *Dynamics* procurei provar êstes pontos pela análise quantitativa e qualitativa de um número enorme de pinturas, esculturas (mais de 100.000), edifícios, composições musicais e alguns exemplos da literatura do mundo greco-romano e do ocidental ao longo de tôda a existência histórica dessas culturas[24]. Até agora, ninguém sequer tentou provar, ou que as minhas amostragens não eram representativas, ou que a minha análise e estatística (mais exatamente, simples aritmética) não eram corretas. Ao analisar a escultura e a pintura paleolítica, neolítica, greco-romana e cristã, Deonna (e outros historiadores das belas-artes) mostram de maneira convincente que as características e o estilo, assim como os próprios temas em todos os quatro tipos de arte, são notàvelmente homogêneos.

> Tão grande é essa semelhança que as estátuas da primeira fase da Idade Média na Europa (antes do século XII) podem fàcilmente ser confundidas com as da Grécia arcaica (antes do século VI a. C.), e vice-versa. Da mesma forma, quem compara a Aurora de Miguel Ângelo com a Níobe de Roma; as Ninfas da Fonte de Jean Goujon (século XVI) com a Dançarina de Pérgamo (século III-II a. C.), as estátuas geométricas do paleolítico arcaico com as do neolítico arcaico, do grego arcaico com o medieval arcaico, não pode deixar de perceber uma singular semelhança entre elas, embora estejam separadas umas das outras por centenas e até milhares de anos[25].

Algumas estátuas da Acrópole revelam notável semelhança com as obras de Mino da Fiesole, Francia e Desiderio da Settignano, certas esculturas da escola grega de Escopas (século IV a. C.) com as esculturas de Francia, certos vasos gregos e pompeanos com as pinturas de Mantegna, R. van Weyden, Ticiano, e assim por diante.

Não pretendo dizer com isto que as similaridades das belas-artes de várias culturas na mesma fase de desenvolvimento sejam necessàriamente maiores do que as similaridades das belas-artes da

---

24 Ver *Dynamics*, vol. I, caps. V-XIII.

25 Sorokin, *Historical and Social Philosophies*, págs. 29-30. Veja-se uma documentação pormenorizada da tese de Deonna na sua obra *L'Archéologie, sa valeur, ses méthodes* (3 vols., Paris, 1912).

mesma cultura em diferentes estágios do seu desenvolvimento; na verdade, não possuímos nenhuma medida objetiva que nos permita aclarar êste problema. Mas sustento a inegável existência de uma similaridade essencial entre as belas-artes de diferentes culturas na mesma fase predominantemente ideativa, sensiva ou idealista.

Também sustento que os estilos (e os significados internos) da arquitetura, escultura, pintura, música e literatura da mesma "civilização" mudam em diferentes períodos da sua existência. Para perceber isto, basta comparar a arquitetura românica ocidental e a gótica com a vitoriana e a moderna, o grosso da escultura, pintura, música e literatura medievais com as vitorianas e modernas. Se não soubéssemos que todos êsses estilos foram criados pela cultura ocidental, não teríamos adivinhado que todos êles apareceram na mesma "civilização" em diferentes períodos da sua existência. Por conseguinte, as minhas proposições não são de modo algum "paradoxais".

Outras falhas das teorias discutidas sôbre as "civilizações"[26]

As teorias examinadas não dão respostas satisfatórias a vários outros problemas. Por que, por exemplo, apenas um número extremamente pequeno de tribos ou grupos pôde construir uma grande civilização ou alta cultura? Por que uma imensa maioria dos grupos humanos pré-letrados permaneceu num "nível pré-civilizacional" ou no nível de simples "material etnográfico"? Quais são, em geral, os fatôres da criatividade cultural?

Admitimos com os nossos autores que o número total das civilizações ou culturas que criaram grandes sistemas e supersistemas culturais na história humana é muito pequeno, flutuando entre nove e quarenta. A maioria das tribos e "povos" ou grupos lingüísticos da história humana permaneceram em planos culturais pré-letrados, pré-civilizacionais, sem criarem grandes sistemas culturais.

Spengler quase não toma conhecimento destas questões. Encara todo o problema da emergência e crescimento de uma "alta cultura" como resultante da interferência de misteriosas fôrças cósmicas na vida dêste planêta e mormente nos assuntos humanos. Tal resposta

26 Uma discussão mais substancial destas falhas é feita no meu livro *Modern Historical and Social Philosophies*, págs. 229-243. Aqui, não faço mais do que apresentar minhas conclusões a respeito do assunto.

não facilita a compreensão dos "porquês" e "comos", dos "quandos", "ondes" e "quens" da emergência das grandes civilizações.

Danilevsky e Toynbee tratam de responder a êstes problemas em têrmos de fatôres empíricos de criatividade cultural ou civilizacional. Danilevsky põe em destaque dois fatôres particularmente: a independência política de grupos lingüìsticamente relacionados e a diversidade e riqueza do material etnográfico ou cultural que lhes é acessível. Toynbee explica a emergência de uma grande civilização por fatôres triplos: um meio geográfico que não seja nem excessivamente duro, nem demasiado favorável; a presença de uma minoria criadora; e um incessante intercâmbio de reptos e respostas, de retiradas e retornos. Se o ambiente é duro demais, o desenvolvimento de uma grande civilização é imobilizado ou ela aborta ao nascer. Se o meio é excessivamente favorável, não há um repto bastante forte para estimular incessantemente o máximo esfôrço criador do grupo, de modo que êste possa responder com êxito.

Tal classificação de fatôres apresenta várias falhas. É incompleta. Alguns dêsses fatôres são muito duvidosos; outros são muito vagos; outros, ainda, são provàvelmente falsos. Assim, o fator da independência política de Danilevsky não parece ser absolutamente essencial para que um grupo seja criador em muitos campos de cultura. Às vêzes o poder e a independência política podem facilitar a criatividade cultural; outras vêzes poderão impedi-la; e em outros casos, finalmente, não ter nenhum efeito. Mais exato é o fator da *liberdade cultural*, que dá livre expansão à atividade criadora de indivíduos e grupos sem sufocá-la mediante qualquer sorte de censura ou regimentação originada, principalmente, dos seus poderes políticos ou religiosos estabelecidos.

O fator apontado por Toynbee, de um ambiente geográfico nem demasiadamente duro, nem excessivamente confortável, é vago. Quem poderá dizer exatamente quais os ambientes que são demasiado duros ou excessivamente propícios para um determinado grupo em determinada ocasião? Além disso, é quase impossível estabelecer que tôdas as grandes civilizações surgiram em tais ambientes. Por outro lado, pode-se afirmar com razoável grau de certeza que o ambiente de centenas de grupos pré-letrados foi de um tipo "moderado", nem severo nem indulgente demais. Entretanto, êsses grupos não atingiram o nível de civilização de Toynbee.

Não menos insatisfatório é o seu fator da minoria criadora. Toynbee rejeita o fator da hereditariedade racial e biológica. Se excluirmos êstes fatôres, quando e como poderia aparecer a sua

minoria criadora, e como poderia tornar-se criadora? A menos que êle siga a teoria de Spengler sôbre a "graça cósmica criadora", que de forma misteriosa escolhe os seus "eleitos" e os converte numa "minoria criadora", o "quê", "como", "de onde" e "porquê" da emergência e desaparecimento da minoria de Toynbee permanece um completo mistério.

Finalmente, os seus fatôres de repto e resposta, retirada e retôrno não são muito esclarecedores. Enquanto vive um grupo qualquer, é constantemente desafiado ou instigado por milhões de estímulos externos e internos e incessantemente responde a êsses reptos. Não existe grupo ou pessoa viva, inclusive os de mais ínfima criatividade, que não estejam sujeitos a êsse fator. Como é universal, contínuo e comum a todos os grupos e indivíduos vivos, evidentemente não pode operar apenas para os grupos e pessoas criadoras. O mesmo se aplica ao fator da retirada e retôrno.

Por outro lado, Toynbee e Danilevsky não mencionam alguns fatôres indispensáveis à eminente criatividade de uma pessoa ou grupo: Entre vários fatôres de criatividade ainda pouco conhecidos, os seguintes parecem ser indispensáveis:

1. O *gênio supra-sensorial e supra-racional,* resultante quer de uma "hereditariadade feliz", de que pouco se sabe por enquanto, quer de alguma outra fonte desconhecida.

2. A *necessidade social* de um nôvo sistema, seja êle científico, tecnológico, militar, religioso, ético, artístico ou outro qualquer. Sem que tal necessidade seja sentida, um dado grupo ou pessoa não se dispõe a realizar o trabalho criador que se impõe no caso.

3. A *fecundação cruzada das correntes culturais,* fator enfatizado por Danilevsky.

4. A *liberdade cultural* (discutida acima).

5. A *sorte,* fator residual de uma situação incidental ou constelação de circunstâncias favoráveis que sugerem uma idéia, como a lâmpada oscilante notada por Galileu na Catedral de Pisa, ou o ruído da queda de uma maçã no pomar da casa de Newton.

Cada um dêstes fatôres, considerado separadamente, é insuficiente para explicar a criatividade; tomados em conjunto, explicam um pouco mais da criatividade de pessoas e grupos, embora o problema geral da criatividade e seus fatôres permaneça um mistério.

As teorias examinadas também são insatisfatórias na sua análise do crescimento e desintegração das civilizações. Já que, de acôrdo com o esquema dos nossos autores, as civilizações devem passar pelo

declínio, desintegração e morte, são êles forçados, ou a enterrá-las, ou a considerá-las "abortivas", "imobilizadas" e assim por diante.

Não os perturba o fato de que algumas das civilizações que, de acôrdo com o seu esquema, deviam estar mortas há muito tempo, têm sobrevivido durante séculos e séculos, e continuam ainda muito vivas. Êstes escritores — particularmente Toynbee — resolvem a dificuldade pelo simples expediente de postular uma civilização "petrificada". Assim, as culturas chinesa, egípcia e helênica têm estado ou estiveram "petrificadas" durante milhares de anos. Segundo o esquema de Toynbee, tôda a história romana não foi mais do que uma incessante desintegração do comêço ao fim. Dentro de um tal esquema as civilizações mal têm tempo de viver e crescer. Se não abortam ao nascer, como acontece com algumas, são imobilizadas. Se não são imobilizadas, entram em declínio quase imediatamente após o nascimento, e aí começam a desintegrar-se ou transformam-se num "tronco petrificado".

O que dissemos acima explica por que, na obra de Toynbee especialmente, e em grau menor na de Danilevsky e na de Spengler, é pouco analisada a fase de crescimento das civilizações. Só encontramos ali afirmações indefinidas, de que nessa fase há uma "minoria criadora" que responde com êxito aos desafios, que não existe guerra de classes nem guerra entre sociedades, e que tudo marcha bem, progride e se torna mais e mais "sublimado". É mais ou menos tudo o que se diz desta fase. Uma descrição tão idílica do processo de crescimento das vinte e uma civilizações de Toynbee é evidentemente fantástica. A crer nela, aparentemente teríamos de aceitar que na Grécia antes de 431-403 a. C. (data fixada por Toynbee para o declínio da civilização helênica) não houve guerras, nem revoluções, nem lutas de classes, nem escravidão, nem tradicionalismo, nem minoria não criadora, e que tôdas essas "pragas" só apareceram depois da Guerra do Peloponeso. Por outro lado, é de esperar que depois dessa guerra a criatividade tenha cessado na Grécia e em Roma, e que não existiu Platão, nem Aristóteles, nem Epicuro, nem Zenon, nem Plotino, nem Políbio, nem Padres da Igreja, nem Aristófanes, nem Lucrécio, nem descobrimentos científicos. Na realidade, a situação a todos êsses respeitos foi muito diferente antes e depois do declínio. Os "índices" de guerra (grandeza medida pelo número de baixas) foram, por milhão de habitantes na Grécia, de 29 para o século v, 48 para o iv, e 18 e 3, respectivamente para os séculos iii e ii a. C. Os "índices" de perturbações internas (revoluções) foram 149, 468, 320, 259 e 36 respectivamente, do século vi ao ii a. C., inclusive. Isto mostra que o movimento real de guerras e revoluções

na Grécia foi muito diferente do que Toynbee nos conta. O mesmo se aplica a Roma[27].

A criatividade científica, religiosa e filosófica também alcançou o pináculo no século v e depois dêle, e não antes[28]. Com respeito à civilização ocidental, como já foi mencionado, o diagnóstico de Toynbee é um tanto ambíguo. Em muitas passagens diz êle que o seu declínio já está em marcha; em outras, evita comprometer-se. Qualquer que seja o seu diagnóstico, encara a civilização ocidental antes do século xv como estando na sua fase de crescimento. Sendo assim, de acôrdo com o seu esquema não houve na Europa nem revoluções, nem guerras sérias, nem divisões rígidas de classes antes daquele século. Na realidade, porém, os séculos xiii e xiv foram, na história da Europa, os mais revolucionários antes do século xx; da mesma forma, a servidão e as divisões de classe foram muito rígidas, e houve muitas guerras — pequenas e grandes.

Finalmente, a civilização medieval ocidental, que deveria representar um período de crescimento, não apresenta muitos traços das civilizações em crescimento de Toynbee; revela, pelo contrário, uma multidão de traços característicos das suas civilizações em desintegração. O mesmo se aplica às suas outras civilizações. Significa isto que as uniformidades de crescimento e declínio das civilizações de Toynbee não são confirmadas pelos fatos. Com pequenas modificações, esta crítica também pode aplicar-se aos esboços que Danilevsky e Spengler nos dão desta fase.

Êstes defeitos não desmerecem a conspícua significação e a importância científica das teorias descutidas. Os trabalhos de Spengler e Toynbee são, e provàvelmente continuarão a ser no seu campo, autênticas obras-primas.

---

27 Ver os dados pormenorizados na *Dynamics*, vol. III.

28 *Ibid.*, vol. II, cap. III.

Capítulo IX

MACROSSOCIOLOGIAS RECENTES DE SISTEMAS E SUPERSISTEMAS CULTURAIS

As macrossociologias não totalitárias de sistemas e supersistemas culturais

A safra recente de macrossociologias da cultura não é exaurida pelas teorias que examinamos nos capítulos precedentes, pois existem também certas teorias não totalitárias. Estas não compartilham a pressuposição básica das teorias totalitárias, de que a cultura total de qualquer indivíduo, grupo ou área, e especialmente dos vastos "continentes culturais" chamados civilizações, é um sistema causal, significativo ou significativo-causal completamente unificado. Uma tal pressuposição, segundo apontam êsses teorizadores, nem se justifica lògicamente, nem é apoiada por fatos empíricos relevantes: deve-se, em grande parte, a critérios vagos e imprecisos de unidade ou integração, expressos por têrmos pouco claros como "interdependência", "coerência", "ajustamento", "proto-símbolo", "estilo", "função" e outros do mesmo gênero. Tão logo aplicamos critérios mais rigorosos de unidade, percebemos que as culturas totais ou civilizações são apenas parcialmente unificadas em muitos sistemas e congéries culturais que coexistem com o sistema dominante, se êste se acha presente numa dada cultura total ou civilização.

Esta conclusão, alcançada por muitos estudiosos da cultura, levou-os a abordar de um ponto de vista diferente o estudo dos problemas relativos às *Ganzheiten* civilizacionais ou culturais. Ao invés de pressuporem a integração total da civilização inteira ou de qualquer cultura total, êsses eruditos procederam de maneira menos postulacional e mais indutiva à sua investigação dos *todos* culturais. Os nossos "culturologistas" começam por definir rigorosamente a natureza e os critérios da unidade civilizacional ou cultural. Armados, então, com êsses critérios rigorosos de *Ganzheiten* culturais, passaram a examinar vários sistemas culturais, pequenos e vastos, presentes no universo cultural total do homem. Em terceiro lugar, descobriram a

existência de um imenso número de diferentes sistemas culturais causais e causais-significativos na cultura total da humanidade assim como na de qualquer população, grupo social, área cultural ou indivíduo. Descobriram que centenas e milhares de *pequenos* sistemas culturais do tipo "A é B", ou "C não é D", "dois e dois são quatro", "a neve é fria", "faze isto ou não faças aquilo", um desenho, uma canção popular ou um utensílio simples, vivem sob formas ideológicas, comportamentais ou materiais na cultura *total* de indivíduos e grupos, e começaram a desenvolver uma *Sociologia dos sistemas culturais.* Em quarto lugar, a prossecução do estudo das *Ganzheiten* culturais revelou que a maioria dêsses pequenos sistemas culturais têm se combinado e produzido sistemas culturais significativos e significativo-causais mais vastos, que, por sua vez, formam *Ganzheiten* culturais ainda mais vastas, até os supersistemas culturais mais vastos possíveis. "Dois e dois são quatro" é um mero subsistema dentro de um sistema mais vasto, a tábua de adição, que por sua vez é um subsistema dentro de um sistema mais vasto de Aritmética, que é um subsistema num sistema ainda mais vasto de Matemática; esta, por sua vez, é um subsistema dentro de um sistema ainda maior de ciência. Uma unificação semelhante de pequenos sistemas em sistemas progressivamente mais vastos aparece em outros campos de cultura: significados-valôres-normas de ordem religiosa, filosófica, artística, ética, jurídica, econômica e política em suas formas ideológica, comportamental e material[1].

Em quinto lugar, muitos culturologistas se concentraram no estudo de vastos sistemas culturais como a linguagem, a ciência, a filosofia, a religião, o direito, a ética, as belas-artes, a política e a economia (sempre sob as respectivas formas ideológica, comportamental e material). Dêsse tipo de estudos se originaram *sociologias culturais especiais:* a Sociologia da linguagem[2], da ciência, da religião, das cosmovisões *(Weltanschauungen),* do direito, das belas-artes, da ética, dos sistemas políticos, econômicos e outros sistemas *culturais.*

Em sexto lugar, alguns sociólogos culturais foram ainda mais longe e descobriram a existência e o funcionamento — não em tôdas, mas em algumas culturas totais — de supersistemas ainda mais vastos, que unificam em si mesmos uma porção considerável de muitas unidades culturais. As teorias de *Ganzheiten* culturais "materiais" e

---

1 Veja-se o desenvolvimento destas proposições em P. Sorokin, *SCP,* caps. XVII, XVIII, XIX, XXXV; e na *Dynamics,* vol. IV, caps. I-IV.

2 Ver a literatura a êste respeito em H. G. Rasch, "Sprachsoziologie", in K. C. Specht, H. G. Rasch e H. Hofbauer, *Studium Sociale* (Colônia, 1963). Ver também F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Paris, 1962).

"não materiais", "sagradas" e "profanas", "cultura de realidade" e "cultura de valor", ou "ideativas, sensivas e integrais", são exemplos dos mais vastos supersistemas, com razão ou sem ela descobertos por alguns culturologistas.

Sétimo: na maioria dos seus estudos de vastos sistemas e supersistemas culturais, os culturologistas lidam com verdadeiras *Ganzheiten* culturais cujas partes importantes articulam conjuntos coerentes e complementares de significados-valôres-normas sob suas formas ideológicas-comportamentais-materiais e são unidos pela tríplice dependência causal de cada parte importante em relação às outras partes importantes, de tôdas as partes importantes em relação ao sistema ou supersistema inteiro, e do sistema ou supersistema inteiro em relação às suas partes importantes.

Oitavo: em resultado destas descobertas, as culturas totais de indivíduos, grupos ou áreas culturais apresentam-se como causal e significativamente unificadas exatamente naquelas partes da cultura total que possuem sistemas e supersistemas culturais. Significa isto que tôda cultura total dêsse gênero é, pelo menos, parcialmente unificada. Quanto maior a sua porção que se acha integrada em sistemas ideológicos-comportamentais-materiais, mais plenamente a forma ideológica de cada sistema se realiza em suas formas comportamental e material; quanto mais vastos êsses sistemas, maior a sua mútua coerência e complementaridade; e quanto maior a porção dêsses sistemas que se acha unificada num só supersistema, maior e mais estreita é a integração de uma cultura total dada.

Nono: muitos dêsses sistemas e supersistemas não estão ligados a nenhum território contíguo definido. Ideológica, comportamental e materialmente, existem e vivem em tôda parte onde haja indivíduos e grupos que os realizem em suas culturas ideológica, comportamental ou material. Tais indivíduos, grupos e "objetivações materiais" se encontram muitas vêzes espalhados por todo o planêta; tal é o caso de sistemas culturais como o sistema platônico de filosofia, da Matemática, da música de Beethoven, do complexo automóvel-avião-televisão, da arquitetura gótica e da ética marxista ou utilitária.

Décimo: a totalidade dêsses sistemas mùtuamente harmônicos e unificados num supersistema confere a cada cultura total (que atingir êste nível de integração) a sua fisionomia, estilo ou individualidade *dominante*.

Décimo-primeiro: nem tôdas as culturas totais de indivíduos, grupos ou áreas culturais alcançam êste elevado grau de unificação. Muitas delas só possuem uma multidão de pequenos sistemas e uns poucos sistemas vastos, significativamente neutros ou contraditórios

uns aos outros e causalmente independentes entre si. Tais culturas totais, como não têm fisionomia, individualidade ou estilo dominante, podem ser chamadas ecléticas ou "inconseqüentes". Assemelham-se a "babéis culturais" em que se amontoam vários fenômenos culturais não unidos por laços quer significativos, quer causais. Exibem uma multidão de pequenos sistemas, mas em sua totalidade êstes cobrem apenas uma reduzida porção de tais culturas ecléticas. É raríssimo que uma dessas culturas "inconseqüentes" atinja uma verdadeira grandeza ou desempenhe um papel criador importante na história cultural da humanidade. Na expressão de Danilevsky, as culturas totais desta espécie geralmente constituem simples "material etnográfico" no universo cultural total do homem.

Décimo-segundo: mesmo as culturas totais altamente integradas nunca o são em 100 por cento dos seus fenômenos culturais, pois nelas sempre coexistem vários sistemas vastos e uma multidão de pequenos sistemas e congéries significativamente neutros ou contraditórios em relação ao supersistema e causalmente independentes dêste. Como correntes secundárias, fluem no álveo da mesma cultura total por onde se escoa a corrente principal do supersistema dominante, alimentada pelas correntes de todos os seus sistemas tributários.

Estas teses mostram com tôda a clareza a substancial diferença entre as macrossociologias totalitárias das civilizações e as dos sistemas, supersistemas e congéries culturais. Vamos agora passar em revista algumas teorias macrossociológicas recentes de sistemas e supersistemas culturais. Suas formas principais são bem exemplificadas pelas teorias de Northrop, Kroeber, Znaniecki, Ortega, Becker, e pelas análises "dicotômicas" e outras das *Ganzheiten* culturais.

F.S.C. Northrop (1893)[3]

Entre as obras de Northrop, *The Meeting of East and West: An Inquiry Concerning World Understanding*[4] se reveste de especial importância para os fins que temos em vista, pois mostra que a cultura total de qualquer nação não é nem uma *Ganzheit* completamente unificada, nem uma simples miscelânea de inúmeras congéries culturais. Além das congéries, uma vasta cultura total também

3 Veja-se uma análise mais detalhada da teoria de Northrop no meu livro *Modern Historical and Social Philosophies,* caps. VIII e XIII.

4 (Nova York, 1946).

consiste em um ou vários grandes sistemas culturais, de quando em quando coroados por um supersistema. O supersistema e os vastos sistemas culturais baseiam-se em certas pressuposições filosóficas. Sob a sua forma expandida, essas pressuposições articulam-se e objetivam-se nos principais compartimentos de cada cultura total — nas artes e na filosofia, na religião e no direito, na economia e na política, nos usos e costumes, no tipo predominante de personalidade e nas instituições sociais básicas.

> Culturas com diferentes ideais ou valôres políticos, econômicos, estéticos e religiosos baseiam-se em diferentes concepções filosóficas da natureza do homem e do universo... Na realidade, em tôda cultura existem tantas crenças teóricas diferentes quanto são os diferentes indivíduos ou as diferentes opiniões do mesmo indivíduo em diferentes ocasiões. Em geral, porém, certas crenças atraem para si uma opinião majoritária. *(The Meeting of East and West,* págs. 14, 249, 437).

São estas concepções gerais que conferem a uma cultura a sua individualidade e "fisionomia" específica.

Em última análise, as "pressuposições filosóficas" (ou "premissas básicas", ou ainda "proto-símbolos") de cada sistema cultural baseiam-se no estado da ciência ou nas teorias científicas fundamentais que existem numa dada cultura.

> A ciência matemática e natural, à medida que os seus fatos assumem um caráter teòricamente articulado e sistemático, dá origem a uma (correspondente) filosofia, e esta filosofia... confere significado técnico e — visto que é cientìficamente determinada — uma justificação empírica pùblicamente válida aos princípios de uma [correspondente] religião e moral; e estas, por sua vez, juntamente com a ciência e a filosofia de que se originam, geram, quando aplicadas, as [correspondentes] artes da poesia, pintura, música, escultura, arquitetura e política eclesiástica e governamental em seu caráter normativo, assim como a engenharia e a tecnocracia... Em suma, a filosofia... é a ciência natural que se tornou articulada com respeito às suas pressuposições básicas sob o aspecto teórico. *(Ibid.,* pág. 288 e segs.).

O verdadeiro significado das proposições de Northrop é duplo. Pelo fato de chegar independentemente a estas conclusões êle dá uma confirmação adicional de sua validez e demonstra de modo admirá-

vel essa validez, em especial nos casos das culturas mexicana e dos Estados Unidos.

Tomando como objeto de exame a cultura *total* do México, Northrop mostra convincentemente que ela é composta, em grande parte, de cinco sistemas coexistentes de cultura, cada qual alicerçado nos seus princípios filosóficos próprios (e num estado correspondente da ciência natural). Na Cidade do México — acentua êle — encontramos, dentro do espaço de uma milha quadrada, lojas e parques reminiscentes de Paris, arranha-céus de Manhattan, o Hotel Majestic, de estilo espanhol, e o "Zócalo", tìpicamente mexicano, cujos relvados recobrem ruínas astecas: "Ali estavam elas. Tôdas no espaço de uma milha quadrada. Cinco culturas distintas e únicas no seu gênero: asteca antiga, colonial espanhola, positivista francesa do século XIX, econômica anglo-americana, e mexicana contemporânea. Harmônicas, e sem embargo competitivamente diversas." (*Ibid.*, pág. 15).

A seguir, Northrop analisa em detalhe a cultura puramente índia e pré-colonial do México em tôdas as suas principais variações e interpretações, com a sua ciência e filosofia subjacente, os seus princípios teóricos e estéticos, começando pela Praça dos Deuses (Teotihuacán) e a Pirâmide do Sol, e terminando pelo afresco de colorido naturalista, recentemente desenterrado atrás da Pirâmide do Sol. De modo análogo, analisa a cultura espanhola que substituiu a alta cultura asteca quase completamente destruída. Essa cultura espanhola, com o seu catolicismo, a sua filosofia e ciência tomista, manifesta-se nas catedrais e outros edifícios barrocos espanhóis, no culto católico, nos remanescentes da ordem hierárquica de valôres e de categorias sociais, e em muitos outros detalhes. Um estudo cuidadoso da cultura colonial espanhola mostra, no entanto, que ela foi modificada pelo impacto da cultura mexicana pré-colonial. Por exemplo, o quadro do anjo no convento jesuíta de Tepotzolan, e especialmente a bem-amada santa padroeira do México, a Virgem de Guadalupe, assim como o estilo de algumas capelas, revelam uma nítida influência índia.

O terceiro sistema cultural do México é uma cultura francesa, positivista e democrática, que dominou durante uns sessenta anos no século XIX e, em grande medida, suplantou a cultura colonial espanhola. Essa cultura francesa, baseada sobretudo na filosofia de Augusto Comte, manifestou-se de mil maneiras, começando pela nacionalização dos bens da Igreja e pela secularização da religião, e terminando pela ascensão dos regimes políticos ditatoriais democráticos e "esclarecidos".

O quarto sistema componente da cultura mexicana total é o sistema anglo-americano de valôres econômicos e culturais, que modificava o sistema cultural francês e os outros e se expressava especialmente nas formas de organização econômica e nos aspectos materiais da vida. Durante o período colonial o México foi dominado pela "paixão religiosa hispano-católica", no século XIX pela "paixão política" francesa, e no fim dêsse século pela "paixão econômica" e pela "democracia econômica" de Bentham, Mill, Jevons, Marshall, Taussig e outros. O período da ditadura de Porfirio Diaz foi a idade áurea dos capitalistas americanos e inglêses e do progresso industrial como principal instrumento do progresso social.

Por fim, o quinto componente da cultura mexicana total é a cultura mexicana contemporânea. Representa êle uma espécie de combinação da filosofia intuitiva (bergsoniana), da fenomenológica e axiológica de Husserl, Max Scheler e Hartmann — assim como dos notáveis filósofos não positivistas do próprio México — da democracia e tecnologia anglo-americana, e dos valôres econômicos, políticos e sociais soviéticos e marxistas. A fusão dêstes elementos na apaixonada, profundamente estética e religiosa — e ao mesmo tempo marxista — cultura científica e econômica exprime-se claramente nos afrescos de Orosco e Rivera. Essa quinta e nova cultura não está, por ora, completamente integrada; encontra-se ainda no processo de devir, mas já é o mais importante componente da cultura mexicana total (*ibid.*, págs. 17-28).

De modo análogo, Northrop analisa a "cultura livre" dos Estados Unidos. Concretamente diversificada, "a alma dos Estados Unidos é bàsicamente anglo-americana, assim como a alma do México é hispano-americana em seu caráter", diz êle. Na cultura total, complexa e diversificada, dos Estados Unidos, êsse sistema cultural anglo-americano dominante baseia-se em grande parte na filosofia de John Locke (complementada pela de David Hume, de Berkeley e de outros empíricos inglêses), uma filosofia que, por sua vez, tem suas raízes na ciência de Galileu, Huygens e, especialmente, nos *Princípios* de Newton. A Declaração de Independência, a Constituição dos Estados Unidos, os estatutos jurídicos fundamentais relativos aos direitos de propriedade e outros, a concepção dominante sôbre o papel do govêrno e os direitos do homem, todos êsses e muitos outros traços e valôres básicos da cultura dos Estados Unidos são uma expressão, quase palavra por palavra, dos princípios da filosofia de Locke. Também o é, essencialmente, a organização econômica dêste país como o "mundo do businessman". Sua economia e sua ética são, em sentido amplo, a economia de Smith, Malthus, Ricardo

e Jevons, a par da ética utilitária de Bentham e Mill, que é uma espécie de aplicação dos princípios de Locke ao campo da economia e da ética. Por outro lado, a religião predominante no país, o protestantismo, é em grande parte uma enunciação dos princípios de Locke no reino da religião.

Até um detalhe como a política dêste país com relação ao México tem sido constantemente uma articulação da idéia de Locke, de que a função principal do govêrno é a proteção da propriedade privada. De acôrdo com êste princípio, os Estados Unidos procuraram proteger os direitos das emprêsas norte-americanas que possuíam quase todo o petróleo e outros recursos naturais do México, enviando uma fôrça militar à nação vizinha e protestando contra a nacionalização dêsses recursos pelo govêrno mexicano. O principal argumento de nossos secretários de Estado, do govêrno de Woodrow Wilson ao de Franklin Roosevelt, tem sido o de que os direitos de propriedade são sagrados e invioláveis, mesmo quando êsses direitos despojam a população nativa do México de um mínimo necessário de meios de subsistência e dos direitos elementares do homem e do cidadão. Em suma, a parte central e mais vasta da cultura total dos Estados Unidos não tem sido mais do que uma articulação coerente da Matemática e da Física de Galileu e Newton como fundamento da filosofia de Locke e dos princípios filosóficos, econômicos e éticos de Hume, Berkeley, Smith, Bentham, Mill e outros.

A cultura total dos Estados Unidos também contém vários outros sistemas: remanescentes da cultura ameríndia pré-colonial, a cultura aristotélico-tomista da Igreja Católica, e a nova cultura emergente que transcende a cultura galiléico-newtoniano-lockeana. Fundamenta-se ela numa ciência natural atualizada e numa filosofia cujas raízes se entranham nessa ciência moderna. Até agora, porém, êsses têm sido sistemas culturais secundários, continuando a ocupar o lugar predominante o lockeano-protestante-individualista-businessman-atomista-operacional. Êste sistema cultural articula-se em todos os compartimentos da cultura americana. O quadro de Grant Wood intitulado "Filhas da Revolução" é um exemplo da *tabula rasa* a que Locke reduziu a alma ou personalidade humana. (*Ibid.*, págs. 66-164).

Northrop analisa também as culturas totais da Inglaterra, Alemanha, Rússia Soviética e da Igreja Católica Romana.

No caso da Rússia Soviética, êle mostra o papel decisivo da filosofia marxista no estabelecer as bases da cultura russa-soviética contemporânea. "A Rússia é o que é hoje, não porque houvesse necessidade de ela ser assim, mas em grande parte porque, pelas razões indicadas [na análise], os líderes da revolução russa tomaram a teoria

filosófica especulativa de Marx e, por meios suasórios e eficazes, levaram outros a aceitá-la, edificando sôbre ela a sua ação política e as suas instituições culturais." A filosofia marxista-hegeliana (e a ciência natural em que ela se baseia) é a premissa principal, hoje articulada por milhares de fenômenos culturais ideológicos, filosóficos, religiosos, políticos, econômicos, artísticos e outros do sistema cultural básico da Rússia. Essa filosofia marxista é a chave-mestra para a explanação de milhões de pequenos e grandes enigmas da cultura soviética total. (*Ibid.*, pág. 246 e cap. VI).

Após mostrar a existência de sistemas culturais relativamente vastos nas culturas totais de distintas nações ou na Igreja Católica Romana, Northrop vai mais além e "desenterra" os dois mais vastos supersistemas culturais: um baseado em componentes "científicos" e "teóricos", o outro em componentes "estéticos" ou "intuicionais". O primeiro domina na cultura do Ocidente; o segundo, na do Oriente.

A cognição ou conhecimento estético ou intuicional deriva dos objetos diretamente alcançados pela experiência, e a êles se refere: os "fatos puros" como "azul", "amor" ou qualquer outra "experiência pura" e sem mediação de conceitos, a bem dizer só cognoscível para uma pessoa que tem tal experiência. O "azul" é inacessível aos cegos; a música de Beethoven permanece desconhecida para os surdos; quando muito, podemos dar-lhes uma idéia longínqua dessas coisas por meio de um diagrama. Uma pessoa que nunca tenha experimentado o amor ou o ódio permanece na ignorância dessas emoções. Todos os fenômenos que pertencem a esta categoria do imediatamente sentido, percebido, apreendido ou experimentado compõem o "continuum" estético ou componente estético da natureza das coisas e da realidade. Todo conhecimento ou noção obtida dessa forma direta ou intuitiva representa o componente estético ou intuitivo do conhecimento ou cognição. Quanto ao "continuum" estético em si, possui duas formas: (a) a *diferenciada,* como "azul", "macio", "encantador", "môrno" ou "alegre"; algumas das infinitas propriedades do "continuum" indiferenciado são especìficamente distinguidas, "captadas" ou diferenciadas pela intuição direta como "fato puro"; (b) o "continuum" estético *indiferenciado,* isto é, o "continuum" estético primevo, do qual se origina tôda diferenciação diretamente sentida. Êsse "continuum" impregna todos os "fenômenos estéticos" diferenciados. Não é A nem não-A, nem isto nem aquilo; é, ao mesmo tempo, a *coincidentia oppositorum* que potencialmente abrange tanto A como não-A. Êsse "continuum" estético indiferenciado é o Jen do Confucionismo, o Tao do Tauísmo, o Nirvana do Budismo, o Brama ou Chit do Hinduísmo, o "Divi-

no Nada" dos verdadeiros místicos, a "Multiplicidade Infinita", a *coincidentia oppositorum* e a Supra-essência de Sto. Agostinho, J. S. Erígena, Nicolau de Cusa e todos os autênticos místicos. Não há conceito ou têrmo que seja capaz de descrevê-lo. É, na verdade, inefável. Só pode ser experimentado diretamente como "fato puro", através de uma técnica específica dos iogues ou dos verdadeiros místicos. Não pode ser conceptualizado nem cientìficamente analisado.

Nesta forma indiferenciada, o aspecto estético da natureza das coisas tem sido intuído ou imediatamente apreendido em tôda a sua universal indeterminação, sobretudo nas culturas orientais da China, da Índia, e em outras culturas budistas ou jainistas. Tôdas essas culturas foram em grande parte edificadas sôbre êsse "continuum" estético — diferenciado e indiferenciado — e sôbre o componente estético do conhecimento humano.

O conhecimento, conceituação ou cognição "teórica" ou científica deriva do componente da natureza das coisas, que nunca se apresenta como "experiência pura", e a êle se refere. É postulado como uma hipótese *a priori* e é em parte e indiretamente verificado *a posteriori* por meio de conseqüências dedutivas postas à prova pela experimentação. O componente teórico ou científico da realidade ou da natureza das coisas difere, pois, muitíssimo do componente estético; nunca é imediatamente sentido, percebido, intuído ou apreendido, mas sempre postulado, matemàticamente designado e indiretamente verificado mediante as suas inferências dedutivas submetidas à experimentação. Cadeiras, mesas e quaisquer objetos tridimensionais, elétrons, moléculas, universais — tudo que existe, até Deus Padre — pertence ao componente teórico da natureza das coisas. Nem uma só delas é imediatamente sentida, percebida ou apreendida.

Os dois componentes da natureza das coisas ou da realidade diferem, pois, inteiramente um do outro, embora sejam mùtuamente complementares. Cada um dêles apresenta o seu aspecto peculiar da natureza das coisas, bem diverso do outro, mas ambos igualmente reais e complementares entre si. Com efeito, o conhecimento adequado de uma coisa qualquer exige a sua "correlação epistêmica" — isto é, uma correlação válida entre o componente estético e o respectivo componente teórico. Juntamente, êles nos dão um conhecimento adequado da natureza das coisas. Separados, quando muito nos podem oferecer uma compreensão ou apreensão unilateral delas, quer puramente "estética", quer puramente "teórica". Assim, o que é "estèticamente" sentido como "som" é teòricamente concebido como uma "vibração de ondas do ar"; a côr azul, "estèticamente percebida"

é teòricamente uma vibração de ondas do éter de um determinado comprimento, ou de ondas luminosas de determinada composição espectral. Um eléctron não pode ser imediatamente observado. É uma hipótese postulada *a priori*. No entanto, é possível verificar-lhe experimentalmente a realidade e as propriedades postuladas mediante a câmara úmida de Wilson, onde os eléctrons aparecem como "traços luminosos" no "continuum" nebuloso da câmara. "Traços luminosos" estéticos e "eléctrons" teóricos são, assim, epistêmicamente correlacionados, e juntamente nos proporcionam uma cognição "bilateral" e adequada da natureza dos eléctrons.

Após elucidar os tipos estético e teórico de conhecimento e dos componentes da natureza das coisas, bem como a sua correlação epistêmica, passa Northrop a mostrar que a cultura total do Oriente, em especial a da China e da Índia, tem sido dominada principalmente pelo vasto supersistema cultural estético que se baseia na apreensão estética ou intuicional. Por seu lado, a cultura total do Ocidente tem sido dominada pelo mais vasto supersistema cultural científico, baseado no conhecimento teórico ou científico (postulacional). Vários sistemas culturais teóricos desempenharam o papel de sistemas secundários na cultura do Oriente, e vários pequenos sistemas culturais estéticos têm existido na cultura do Ocidente; são, porém, correntes menores dentro dessas culturas predominantemente estéticas ou teóricas.

As principais religiões e éticas orientais, como o Confucionismo, o Tauísmo, o Hinduísmo ou o Jainismo, com o seu "continuum estético" absolutamente indeterminado — Jen, Tao, Brama ou "Nirvana vazio"; as belas-artes, e em especial a pintura chinesa, hindu e budista; a psicologia dessas culturas, com o seu indeterminado "talvez" ou "quem sabe"; a tolerância dessas religiões e éticas para com outras religiões e éticas, como "diferenciações" do "continuum" estético indiferenciado; suas leis, e até muitas formas de seus processos econômicos e políticos — êsses e milhares de outros fenômenos não são mais do que articulações do "componente estético" fundamental que constitui a raiz dessas culturas. *(Ibid.,* caps. VII e XII).

Por outro lado, os notáveis progressos da ciência e da tecnologia ocidentais; as religiões católica e protestante, determinadas, teístas e deístas, complementadas pela judaica e pela maometana, tôdas elas reivindicando o monopólio da verdade e tôdas teòricamente postuladas e indiretamente racionalizadas; a ética e o direito determinados — racionais — do Ocidente; as belas-artes ocidentais, que são acima de tudo um meio de transmitir certas idéias e valôres teòricamente concebidos; a filosofia predominante no Ocidente — aristotelismo

tomista, racionalismo cartesiano, empirismo lockeano-humeano; criticismo kantiano, idealismo ético fichteano, positivismo comtista-spenceriano, dialética hegeliana-marxista — êstes e milhares de outros fenômenos culturais do Ocidente nada mais são do que articulações do componente teórico em que se baseiam.

O desenvolvimento e demonstração desta tese por Northrop, em particular no campo das belas-artes orientais e ocidentais, é simplesmente brilhante. Não nega êle que as culturas totais do Oriente e do Ocidente exibam uma imensa diversidade e evidentes contrastes. Sem embargo, quanto mais contrastantes são as várias partes de cada cultura, mais semelhantes e congeniais se mostram elas nos componentes básicos, estético ou teórico, que impregnam tôdas as partes de cada cultura.

A finalidade do desenvolvimento destas teorias é descobrir se as culturas diferentes são apenas diferentes, ou mùtuamente contraditórias; e, se há conflito entre elas, qual é a maneira científica de resolver os conflitos entre as culturas anglo-americana e latino-americana (especialmente mexicana); entre as sociedades "capitalista" e "comunista"; entre as democracias políticas lockeanas e liberais, e as democracias sócio-econômicas marxistas; entre o Catolicismo Romano e o Protestantismo; e, especialmente e acima de tudo, entre Oriente e Ocidente.

Como todos os principais sistemas culturais e instituições sociais se baseiam em suas respectivas filosofias, que, por sua vez, estão enraizadas nos respectivos estados da ciência (e/ou apreensão estética), a maneira mais eficaz de resolver os conflitos, segundo Northrop, é começar por eliminar a real ou aparente contradição entre a ciência matemática e natural das culturas e sociedades em conflito, e resolver então o conflito entre as filosofias básicas, enraizadas na diferente ciência natural dos sistemas culturais e instituições conflitantes. Uma vez afastado o conflito entre os fundamentos autênticos dos sistemas culturais antagônicos, essas culturas e instituições tornam-se mùtuamente compatíveis e harmônicas. Conseguido isso, a coexistência pacífica, a cooperação e a mútua complementação virão substituir o conflito e a luta entre os sistemas culturais e as respectivas sociedades humanas.

Uma filosofia e cultura edificada sôbre a correlação epistêmica de ambos os componentes remove a contradição entre Ocidente e Oriente, entre a Rússia Soviética e as democracias lockeanas, entre as culturas dos Estados-Unidos e da América Latina. Cada cultura e sociedade lucra e se enriquece incomparàvelmente ao ser comple-

mentada por valôres culturais diferentes que lhe sejam harmônicamente instilados.

O autor elucida estas idéias com muita minúcia e aplica-as à solução concreta da maioria dos conflitos importantes de nossa época.

Crítica

Como as unidades culturais de Northrop são verdadeiros sistemas significativo-causais e como a maioria de suas outras proposições parecem corretas, elas dispensam qualquer crítica de minha parte. Há, contudo, certos pontos de sua teoria que requerem um exame atento, a saber: a sua cognição "estético-intuicional", componente da realidade e supersistema cultural predominante no Oriente, e o seu conhecimento "teórico científico", componente da realidade (da "natureza das coisas") e supersistema dominante no Ocidente; e a sua insistência em que as pressuposições filosóficas dos sistemas culturais dependem, em particular, do estado vigente das ciências físico-matemáticas.

Os sistemas culturais "estéticos" e "teóricos" representam as mais vastas *Ganzheiten* culturais de Northrop. Podemos, por isso, chamar-lhes "supersistemas", embora êle não use êste têrmo.

A principal falha desta teoria diádica de cognição, destas formas de realidade e supersistemas culturais é que cada uma das classes de Northrop, especialmente a "estética", resultam da unificação de duas formas bàsicamente diferentes de cognição, da "natureza das coisas" e de supersistemas culturais. A fim de explicar o que acabo de afirmar, preciso esboçar aqui a minha teoria "triádica" dêstes campos,

1. A realidade (ou, nos têrmos de Northrop, a "natureza das coisas") total é infinitamente multidimensional e, na sua plenitude inesgotável, não pode ser conhecida pela mente humana finita.

2. Como nós próprios somos uma parte importante dessa realidade total, podemos apreender, e apreendemos, algumas de suas diferenciações básicas. De seus inumeráveis modos de ser, três formas básicas da realidade total parecem ser essenciais e cognoscíveis: empírica-sensorial, racional e "super-racional-supersensória" (não, porém, "supernatural"), representando a mais profunda, a mais elevada e a mais "oculta" forma da realidade total. Esta forma difere das formas sensorial e racional, e é inacessível à cognição sensorial ou racional. Esta concepção não nega a forma sensorial-empírica da realidade total, mas encara-a como apenas um de seus três aspectos. Embora esta concepção "tridimensional" ou integral da realidade total seja apenas grosseiramente aproximada em relação aos seus inúmeros aspectos, é uma aproximação mais adequada que a de qualquer das filosofias

que reduzem a realidade total, quer aos modos de ser puramente sensoriais-empíricos, quer aos conscientemente racionais ou "super-racionais".

3. Correspondendo a essa realidade cognoscível tridimensional, temos a teoria integral dos três canais de cognição dessa realidade. Em contraste com as teorias unilaterais de cognição, segundo as quais só conhecemos a realidade através da percepção sensorial e da observação (sistema sensivo da verdade), ou apenas pelo raciocínio lógico-matemático (sistema racional da verdade), ou apenas pela intuição "super-racional" (sistema ideativo da verdade), a teoria integral da cognição sustenta que não possuímos um só mas muitos modos de cognição e, entre êstes, três canais básicos para chegar ao conhecimento da realidade total: sensorial, racional e "supersensorial-super-racional". O aspecto empírico da realidade total é percebido por nós através dos nossos órgãos de sentidos e de suas extensões: microscópios, telescópios, radares, "masers" etc. O aspecto ou diferenciação racional da realidade é compreendido sobretudo através da nossa razão: o pensamento matemático e lógico em tôdas as suas formas racionais. Finalmente, os vislumbres dos modos de ser "super-racionais-supersensoriais" nos são dados pela verdadeira "intuição", "inspiração" ou "lampejo de luz" "super-racional-supersensorial" de todos os gênios criadores: fundadores de grandes religiões, sábios e gigantes da filosofia e da ética, grandes cientistas e artistas, e outros criadores preeminentes em todos os campos da cultura. Essa "intuição" superconsciente difere dos modos sensoriais e racionais de cognição e criatividade. Não deve ser confundida com o "inconsciente", o "subconsciente" ou a "memória racial" de Freud, Jung ou E. von Hartmann, como habitualmente se faz. Enquanto o "superconsciente" fica acima do consciente e do racional, o incosciente jaz abaixo do nível consciente da atividade mental. Se bem que o modo superconsciente-intuicional de cognição e criatividade seja ainda pôsto em dúvida por muitos psicólogos e epistemologistas sensivos, nos dias que correm temos um corpo suficiente de provas empíricas e lógicas a garantir a sua existência e funcionamento[5]. Sua função é a de um revelador,

---

5 Veja-se uma análise acompanhada das provas e da bibliografia a êste respeito em P. Sorokin, *The Ways and Power of Love*, caps. V e VI; *Social and Cultural Dynamics*, vol. IV, cap. XVI; e Allen, *P. A. Sorokin in Review*. Como "spiritual insight" é ela discutida por E. W. Sinnott na sua obra *Two Roads to Truth* (Nova York, 1953); como "intuição", em F. S. C. Northrop, *The Meeting of East and West* (Nova York, 1964); como "salto indutivo", em H. Margeneau, *Open Vistas* (New Haven, 1961); como forma suprema de atividade mental, por Björn Sjövall em *Höjdpsykologi* (Estocolmo, 1959); por Arthur Koestler em seu *The Act of*

iniciador e guia supremo nos *grandes* descobrimentos, invenções e realizações criadoras (os pequenos são alcançados mediante uma co-operação da cognição sensorial com a racional). A êste título, êle coopera com os modos sensorial e racional de cognição e criação, cujas funções principais parecem consistir em desenvolver e testar empìricamente a idéia iluminadora lampejada pela intuição super-consciente do gênio. Tôdas as grandes realizações e descobertas resultam sempre do trabalho unificado de todos os três modos de cognição e criatividade. A verdade obtida pelo uso integral de todos os três modos de cognição ("tripla correlação epistêmica") é mais completa e maior do que qualquer verdade alcançada por apenas um dos três canais. A história do conhecimento e da criatividade humana é um cemitério repleto de observações empíricas errôneas, falsos raciocínios e pseudo-intuições adoidadas. No uso integral de todos os três métodos, êstes suplementam, corrigem e contrabalançam uns aos outros. A cognição integral significa que tomamos conhecimento da realidade total não apenas pelos cientistas empíricos, lógicos e matemáticos, mas também por grandes líderes religiosos e éticos como Buda, Lao-tse, Jesus e por gênios criadores como Beethoven e Mozart, Fídias e Miguel Ângelo, Homero e Shakespeare.

A cognição integral faz-se particularmente necessária na cognição do homem e dos fenômenos psicossociais e culturais, porque o mundo superorgânico humano é composto não só de formas físicas e biológicas de ser, mas também das formas e energias "imateriais" — inconscientes, conscientes-racionais e superconscientes-super-racionais — da realidade total, e porque o homem não é apenas objeto físico e organismo biológico, mas também um pensador e um agente racional e, particularmente, um criador "supersensorial e super-racional", partícipe eminente nos processos criadores do cosmos. E da mesma forma no universo sócio-cultural, humano, criado por êle. A frase de Franz Kafka, *des Menschen Tiefe ist seine Höhe* (o que há de mais profundo no homem é o que êle tem de mais alto) sintetiza admiràvelmente êste ponto.

4. Na história do pensamento, da criatividade e da cultura humana tem havido culturas e períodos em que cada um dos três

---

Creation (Nova York, 1964); como o "não-conhecimento" tauísta, por R. G. H. Siu em *The Tao of the Sciences* (Nova York, 1957); e como "experiência mística" no livro de R. G. Johnson, *Watcher on the Hills* (Londres, 1959). Sob diferentes têrmos, o superconsciente é reconhecido por V. Frankl, G. Allport, Saint John Perse, C. Gattegno, R. Assagioli e muitos outros investigadores da personalidade humana, da mente humana e dos métodos de cognição e criatividade.

meios de cognição foi dominante: o *sensivo*, que dá o sistema sensivo da verdade, a concepção sensiva da realidade e o supersistema cultural sensivo; o *racional* (lógico-matemático), que dá o sistema idealista de verdade, a realidade e o supersistema cultural idealista; e a *cognição supersensorial-super-racional*, que gera o sistema de verdade, a concepção da realidade e o supersistema cultural ideativos. Lado a lado com essas três ordens cognitivas e culturais, tem havido uns poucos períodos e culturas dominados por um sistema de cognição da verdade, uma concepção da realidade e supersistemas culturais integrais; e também tem havido uma multidão de culturas e períodos ecléticos e mal unificados. A minha *Dynamics* trata pormenorizada e sistemàticamente dos sistemas sensivo, racional (idealista) e ideativo de cognição, verdade e realidade, assim como das respectivas ordens ou supersistemas sócio-culturais, investigando igualmente, da maneira minuciosa e empírica, as flutuações dessas três ordens na história das culturas greco-romana e ocidental — e, mais concisamente, na da egípcia, chinesa, indiana e algumas outras culturas totais[6].

5. À luz desta teoria integral, o defeito principal da díade de Northrop é o de reunir na sua forma "estética" duas formas fundamentalmente distintas de cognição, verdade, aspectos da realidade e supersistemas culturais — a sensiva e a ideativa. Estas formas de nenhum modo podem ser identificadas uma com a outra e tratadas como uma só forma "estética".

Northrop parece enfeixá-las na mesma categoria pela razão de serem ambas "imediatamente intuídas", "diretamente sentidas", "imediatamente apreendidas" e "imediatamente percebidas".

Aqui reside o ponto fraco desta divisão diádica e de várias conclusões que êle daí deriva. Para começar, o "continuum" indiferenciado — Deus, Tao, Chit, Nirvana, Jen, Brama, Atman — não é, por certo, nem "diretamente observável", nem "imediatamente contemplado" ou "sentido" da mesma maneira por que sentimos, observamos e contemplamos o "azul". O "azul" é percebido por todos (salvo os cegos), mas o "continuum indiferenciado" e os seus aspectos mais profundos só são intuídos por alguns poucos, e ùnicamente ao cabo de um longo adestramento e esfôrço, e pela graça peculiar do gênio.

De outra forma, quase não haveria diferença entre um grande gênio e uma mente comum, perfeitamente capaz de percepção sensorial imediata e mesmo de desenvolver um bom raciocínio lógico, mas completamente incapaz de descobrir uma grande verdade ou de criar um grande valor.

---

6 Ver todos os quatro volumes da *Dynamics*.

Em suma, é impossível identificar a percepção sensorial com a intuição supersensorial-super-racional, o sensorial com o ideativo; diferem muito mais um do outro do que as próprias categorias do "estético" e do "teórico" de Northrop.

O mesmo êrro é responsável pelas espécies de fenômenos que Northrop inclui em cada uma das suas duas classes, especialmente na estética. Ao componente estético êle atribuiu todos os dados sensoriais, emoções, dores e prazeres; o Nirvana, o Tao, o Chit, o Jen, o Atman, a Supre-essência, e até os princípios essenciais da religião ortodoxa russa, o frenesi da alma mexicana ou espanhola, quase tôdas as religiões orientais (com exceção do Judaísmo, do Islã e do Xintoísmo), um iogue no estado de *samadhi*, um zen-budista no estado de *satori*, ou um místico cristão que, no seu êxtase, se esquece de Deus Padre e, possìvelmente, de todo o credo cristão "teórico"; tôdas as belas-artes por amor à arte, que, simbólica ou impressionìsticamente, nos transmitem o "continuum" indiferenciado, começando por quase tôda a arte do Oriente — não, porém, a arte religiosa e simbólica do Ocidente — e terminando pelas obras dos impressionistas franceses e pelas pinturas abstratas de Georgia O'Keefe; a maioria dos fenômenos culturais do Oriente; e uma legião de outras coisas que são imediatamente percebidas, apreendidas, sentidas, intuídas e captadas, sem quaisquer idéias e conceitos teóricos por postulação.

Ao componente "teórico" pertence quase tôda construção teórica, começando por tôdas as hipóteses científicas e terminando pela teoria da Trindade e de Deus Padre, e pelas teologias cristã, maometana e xintoísta; quase tôdas as filosofias "racionais"; o grosso da ideologia da Igreja Católica Romana, mas, por uma razão qualquer, não o da Igreja Ortodoxa Russa; tôdas as belas-artes que funcionam como simples meio de transmitir várias construções conceptuais de natureza teórica; tôdas as mesas empíricas, estufas, objetos tridimensionais; os princípios universais, os conceitos postulacionais, os eléctrons, as moléculas, os prótons; o grosso dos fenômenos culturais do Ocidente; e tôdas as demais coisas que não são imediatamente intuídas, percebidas, sentidas e apreendidas.

Percebe-se logo a disparatada miscelânea no conteúdo de cada classe. Por exemplo, não é possível entender por que o grosso da arte oriental há de pertencer à categoria estética e o da ocidental, à teórica. Tanto numa como na outra, uma parte tem sido "arte pela arte" e não um meio de comunicação desta ou daquela teoria. Em ambas, uma parte do conteúdo representa uma comunicação simbólica a respeito do "continuum" estético indiferenciado *ou* do diferenciado. Na arte cristã ocidental da Idade Média, muita coisa

representa "um sinal visível e audível do mundo invisível" do Reino de Deus em suas formas diferenciadas e indiferenciadas. O mesma faz uma grande porção da arte religiosa oriental, que simboliza não só o "continuum indiferenciado", mas em grau não menor, e talvez até maior, as suas formas diferenciadas com as respectivas "teorias" e crenças. Finalmente, ambas as artes têm uma forma secular e sensiva como meio de fruição hedonística, eudemonística ou utilitária, relaxação, felicidade, revigoramento dos nervos extenuados, ou simples passatempo agradável[7].

Ainda mais estranha é a classificação que faz Northrop das culturas das religiões católica, protestante, judaica, maometana e xintoísta como teóricas, e das religiões ortodoxa russa, confuciana, tauísta, jainista, hindu e budista como estéticas. Tal classificação baseia-se na premissa de que as religiões teóricas surgiram da teorização (mediante conceitos por postulação) em tôrno de algumas propriedades diferenciadas do "continuum" indiferenciado, ao passo que as religiões estéticas provêm de uma intuição imediata dêsse "continuum" indiferenciado.

A divisão é discutível. Tôdas as suas religiões teóricas, com exceção, talvez, do xintoísmo, contêm um "continuum" indiferenciado — mais ou menos tanto quanto as suas religiões estéticas. Tôdas as religiões teóricas possuem o seu aspecto místico, que, por sua própria natureza, é uma intuição supersensorial e super-racional do inefável.

Há uma forte corrente mística no mundo greco-romano (Platão, Xenócrates, Apolônio, Teon, Plotino etc.) e no Judaísmo (Filon etc.). A corrente sufista do Islã evidencia-se nas obras de grandes místicos como al-Ghazali e al-Hallaj. Uma forte e ininterrupta corrente mística transparece em tôdas as denominações da fé cristã. Basta correr os olhos pelo Evangelho de S. João e pelas obras de Pseudo-Dionísio, Basílio o Grande, Gregório de Nissa, Sto. Agostinho, Máximo o Confessor, Erígena, Sto. Anselmo, Hugo de S. Vítor, Thierry, Joaquim de Floris, S. Francisco de Assis, Nicolau de Cusa, e dos "místicos práticos" como S. João da Cruz, Teresa, Eckhart, Ruysbroek e milhares de outros. Êles e a sua *docta ignorantia* são os "porta-vozes" do inefável, da "Supra-essência", do "Divino Nada", da *coincidentia oppositorum*.

O misticismo, como uma das filosofias religiosas e seculares da cultura greco-romana e do mundo ocidental, dá um "índice" de

---

7 Ver as provas empíricas destas proposições na minha obra *Modern Historical and Social Philosophies*, págs. 250-254.

1.039, muito mais alto que os do fideísmo (369), ceticismo (279), e criticismo (197); é superado apenas pelo empirismo (1.338) e pelo racionalismo (1.534). Em certos períodos do pensamento e da cultura ocidental, como o século IV a. C., por volta dos inícios da nossa era e nos séculos XII e XV, a onda de misticismo elevou-se a grandes alturas no mundo greco-romano e no Ocidente cristão. Só baixou durante os últimos cinco séculos de nossa cultura predominantemente sensiva[8]. Ainda mais: a verdade e a cognição ideativa (semelhante, em sua forma religiosa, à verdade e cognição ideativa das culturas hindu, chinesa, maometana e outras culturas asiáticas) também predominou na cultura ocidental: o índice de 1.650 é mais alto do que o relativo ao sistema de verdade racional (1.292) e o sistema da verdade dos sentidos (1.338), para não falar do índice correspondente ao ceticismo e criticismo (476).

Por outro lado, uma ideologia ou credo teórico baseado em conceitos por postulação não é coisa privativa dos ramos católico e protestante do Cristianismo, nem do Judaísmo, Islã ou Xintoísmo. Está presente, em grau não menor, no Cristianismo ortodoxo russo e oriental em geral, no Confucionismo e Tauísmo, e em tôdas as seitas do Hinduísmo. Existe em tôdas as denominações budistas, assim como no Jainismo, no Zoroastrismo e em quase tôdas as religiões e filosofias do Oriente.

O caráter predominantemente teórico, científico e tecnológico atribuído à cultura ocidental, em contraste com a cultura preeminentemente estética e não científica do Oriente, também exige sérias ressalvas. A cultura do Ocidente só se tornou tal após o século XIII, ou mesmo o XV. Antes disso, a cultura predominante na Europa era acima de tudo ideativa. Centralizava-se principalmente em tôrno do Reino de Deus supersensorial e super-racional, e mostrava pouco interêsse pela ciência e pela tecnologia. Acusava, inegàvelmente, grande atraso em relação à ciência e à tecnologia das culturas orientais da Índia, da China e da Arábia. Também aqui, ao invés de um contraste perene entre o Oriente supostamente "estético" e o Ocidente "teórico", o que na realidade temos é um quadro cambiante: o Ocidente (até o século XV) em atraso sôbre o Oriente em ciência teórica e tecnologia, e levando-lhe a dianteira nos últimos cinco séculos[9].

---

8 Ver a relação de místicos greco-romanos e ocidentais na *Dynamics,* vol. II, pág. 639 e segs.

9 Veja-se, na *Dynamics,* vol. II, caps. I e II, o movimento dos descobrimentos e invenções científicos.

As categorias estética e teórica de Northrop são imperfeitas porque na primeira são incluídas duas classes bàsicamente distintas — a estritamente sensorial e a supersensorial-super-racional. Estas duas classes não devem ser enfeixadas numa só, pois uma tal unificação redunda numa série de erros. Imperfeitas como são as duas categorias, os dois supersistemas culturais edificados sôbre elas não podem ser e não são verdadeiras unidades significativo-causais; correspondentemente, a distribuição geográfica dêsses supersistemas — o estético no Oriente e o teórico no Ocidente — também é de certo modo incorreta. Uma tradução das proposições diádicas de Northrop na linguagem das minhas proposições triádicas e da sua dupla "correlação epistêmica" na minha tripla "correlação epistêmica", em que as cognições e os componentes sensoriais, racionais e super-sensoriais provietosamente se equilibram e complementam uns aos outros, talvez elimine a maioria das falhas da teoria de Northrop a êste respeito.

Em muitas passagens da sua obra, Northrop declara sem reservas que os sistemas culturais se baseiam em pressuposições filosóficas e que estas, por seu turno, são determinadas pelas ciências matemáticas e naturais existentes numa dada cultura. Por muitas razões lógicas e empíricas, a relação entre ciência e filosofia na conduta e na cultura humana efetiva não é tão uniforme nem tão unilateral como pretendem Northrop e E. de Roberty. Ora é a ciência a primeira a emergir e a determinar as premissas filosóficas predominantes dos sistemas culturais; ora são as pressuposições filosóficas existentes — crenças, idéias gerais e filosofias — que vêm a lume primeiro e determinam o estado da ciência. Por vêzes essas suposições se tornam os fundamentos dos sistemas culturais a despeito de contradizerem a ciência existente, e podem até suprimir a ciência ou fazer com que ela se desenvolva numa direção diferente da que é ditada pela própria ciência. Outras vêzes a filosofia e a ciência nascem juntas e condicionam-se mùtuamente. A teoria de uma dependência unilateral da filosofia ou da religião em relação à ciência matemática ou física deve ser considerada como um caso parcial e limitado, e não como uma uniformidade universal e invariável[10].

As críticas acima cobrem todos os pontos importantes de divergência entre as idéias de Northrop e as minhas. Com exceção de

10 Vejam-se as razões disto e as provas empíricas na *Dynamics,* vol. IV, caps. VI, VII, e págs. 167, 196 e 292-302. Esta conclusão concorda com a de Kroeber, que delineamos mais adiante.

vários detalhes de importância secundária, o resto de nossas interpretações dos acontecimentos históricos são essencialmente semelhantes e com freqüência complementares.

Alfred L. Kroeber (1876-1960)[11]

Das obras de Kroeber, as mais importantes para as nossas finalidades são *Configurations of Culture Growth* (Berkeley, 1944), *The Nature of Culture* (Chicago, 1952), *Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions* (em cooperação com C. Kluckhohn; Cambridge, Massachusetts, 1952), e *Style and Civilization* (Ithaca, N. Y., 1957).

Estas obras, e em particular *Configurations of Culture Growth*, versam sôbre os problemas básicos das mudanças nas culturas de alto nível e nos seus sistemas principais: a ciência, a filosofia, a filologia, a escultura, a pintura, o teatro, a literatura, a música e a organização e poder estatal do antigo Egito, Índia, China, Japão, Irã, das culturas árabe-muçulmana, greco-romana, bizantina, e hebraica, das culturas da França, Alemanha, Itália, Espanha, Inglaterra, Holanda, Suíça, países escandinavos, Rússia, Polônia e, finalmente, dos Estados Unidos.

O procedimento específico usado por Kroeber para observar e "medir" as mudanças nos padrões culturais de cada país é estudar o número e a categoria dos homens dotados de gênio criador. Na medida em que um padrão importante em qualquer campo de cultura encontra sua mais plena expressão nos seus homens de gênio, o surgimento de uma galáxia de gênios criadores de primeiro plano em determinado período e o seu declínio quantitativo e qualitativo em outro período pode ser tomado como um bom índice do florescimento e declínio da criatividade num dado compartimento cultural durante os períodos considerados.

De acôrdo com o material e o procedimento escolhidos, a análise de Kroeber inicia-se com a filosofia e toma como primeiro objeto de exame os gregos. Compila o autor uma lista dos principais filósofos gregos, notando cuidadosamente os anos que marcam o comêço e o fim de suas existências e o lugar onde nasceram. Aceita a avaliação corrente dos filósofos e sumaria como segue os principais movimentos criadores na filosofia grega:

---

11 Uma análise e crítica mais detalhada da teoria de Kroeber é dada na minha obra *Modern Historical and Social Philosophies*, caps. IX e XIII.

> Na filosofia grega deve-se distinguir duas grandes divisões: um período produtivo que durou pouco mais de três séculos; e um período de continuação essencialmente não produtiva, cuja duração é indefinida. O período produtivo... vai de 585 até cêrca de 270, quando haviam tomado forma as doutrinas estóica, epicurista e cética. A culminação é universalmente identificada com Platão e Aristóteles e para nossos fins práticos podemos localizá-la em 350, quando ambos viviam e eram adultos. Cinqüenta anos após a morte de Aristóteles, já nada de nôvo estava sendo produzido na filosofia grega, mesmo por homens capazes. Os padrões que ela desenvolvera estavam, evidentemente, exauridos... A partir de então [até que a última escola de filosofia foi fechada em Atenas por Justiniano, no ano 529 da nossa era], continuaram simplesmente a ser reabastecidos em combinações mais ou menos novas.

Temos aqui, pois, uma das curvas assimétricas bastante típicas de muitos movimentos criadores: três séculos de desenvolvimento ascensional seguidos por oito de declínio e final extinção. "Uma determinada atividade inicia-se, desenvolve-se, atinge um ponto culminante, começa a declinar e aí se congela. A partir dêsse momento, pode prolongar-se indefinidamente pela imitação, repetição ou redução" [sob uma forma institucionalizada ou por outro meio, enquanto sobrevive a cultura que a produziu]. (*Configurations of Culture Growth,* págs. 32-34).

Kroeber passa a notar vários detalhes dêste processo, até o seu entrelaçamento com o "movimento de reorientação" dos neopitagóricos, gnósticos e neoplatônicos, que acaba por se fundir na filosofia cristã cosmopolita da Idade Média.

De modo análogo, Kroeber segue as configurações de crescimento, flutuação e declínio da filosofia cristã, árabe-muçulmana, ocidental — medieval e moderna: alemã, francesa, italiana, inglêsa, holandesa — assim como das filosofias indiana e chinesa. Ao cabo dessas explorações, sumaria as suas conclusões significativas sôbre as configurações do crescimento e declínio de sistemas filosóficos e da criatividade em geral, e de suas formas particulares especìficamente. Eis aqui algumas dessas conclusões:

Não há dois crescimentos filosóficos de conteúdo igual. A maioria das culturas em exame produziram suas filosofias importantes em dois períodos de crescimento ou em movimentos separados. Em algumas dessas culturas (a grega e a chinesa, por exemplo) o

primeiro florescimento da filosofia foi o maior, ao passo que em outras (como a ocidental e a árabe) a segunda onda foi mais criadora.

Em algumas culturas a filosofia nasceu com a religião principal e acompanhou a sua evolução; em outras, a filosofia cresceu sem nenhum laço íntimo com a religião, ou com laços muito frouxos.

Não menos variada é a relação da filosofia para com a ciência. Em algumas culturas, como por exemplo na árabe-muçulmana, o filósofo era simultâneamente homem de ciência e vice-versa; em outras, como a chinesa, a indiana e a ocidental da Idade Média, a filosofia nasceu e cresceu sem nenhum laço estreito com a ciência, porque esta ainda não se havia desenvolvido[12].

Quanto à duração da vitalidade criadora, também varia, segundo Kroeber, de 150 a 400 anos, sendo a duração mais comum a de 300 anos. A culminação verifica-se por vêzes no fim do período de crescimento, outras vêzes no comêço da segunda metade.

Os dados mostram a raridade e o caráter esporádico da criatividade filosófica; êsse caráter esporádico não se manifesta a êsmo, mas é altamente concentrado. Nas cinco principais culturas estudadas, a criatividade filosófica floresceu durante pouco mais de um têrço da duração das civilizações em que se estabelecera como forma de atividade. Além disso, o fato só ocorreu numa pequena área dessas civilizações: a filosofia chinesa do período inicial floresceu apenas no nordeste da China; a hindu, no vale do Ganges e mais tarde na Índia meridional; a grega, principalmente na Jônia. Considerando-se que muitas grandes culturas, como as do Egito, da Mesopotâmia, da Pérsia e do Japão, assim como uma multidão de culturas ou civilizações menores, não produziram nenhuma filosofia realmente significativa, a raridade e o caráter esporádico da criatividade filosófica se tornam evidentes.

É significativo que as grandes filosofias tenham surgido simultâneamente, por volta de 600 a. C., em três das cinco culturas — a chinesa, a indiana e a grega. Outro momento de criatividade filosófica ocorreu mais ou menos ao mesmo tempo, de 1050 a 1200 da era cristã — a chinesa neoconfunciana, a escolástica cristã e a árabe.

Por que assim acontece, e quais são os fatôres que determinam a criatividade filosófica? Isto permanece um enigma. Negativamente, podemos dizer que nem o florescimento geral de uma dada civilização, nem o seu poder político e prosperidade econômica bastam

12 Isto contradiz as teorias de E. de Roberty e de Northrop sôbre a determinação uniforme da filosofia pela ciência.

para produzir uma grande filosofia. O mesmo vale para o florescimento da religião ou da ciência.

De maneira análoga, Kroeber passa a estudar a dinâmica da criatividade em ciência, filologia, escultura, pintura, teatro, literatura e música nas mesmas culturas principais. Por fim, estuda separadamente o movimento da criatividade em todos êsses sistemas culturais, em cada uma das nações consideradas. Esta última investigação nos dá a dinâmica da criatividade intelectual, filosófica e estética do Egito, China, Japão, Índia, Grécia, Roma, Oriente Próximo, Islã, e dos principais países do Ocidente, inclusive a Rússia e a Escandinávia, os judeus e o Ocidente como um todo. Um estudo do crescimento cultural das nações nos permite perceber as constelações típicas dêsses sistemas dentro de uma dada nação e as respectivas mudanças no curso do tempo.

A civilização egípcia é um caso único pelo fato de haver surgido e caído pelo menos quatro vêzes sem se desviar do mesmo padrão, antes de exaurir-se. Isto mostra, entre outras coisas, (e contrariando Danilevsky e Spengler), que uma dada civilização pode ter mais de um período de florescimento e declínio. Num total de 2.790 anos, cêrca de 64 por cento foram razoàvelmente coroados de sucesso — prósperos e polìticamente satisfatórios. Em muitos casos, a criatividade correu parelhas com a prosperidade econômica em vários campos da cultura; mas nem sempre foi assim, e no caso da ciência e da literatura é evidente o assincronismo do progresso econômico-político e dos surtos de criatividade científico-literária.

A China teve dois grandes períodos criadores; o Japão teve quatro; a Índia, dois; a cultura greco-romana-bizantina teve vários; a árabe, um só grande período; a França, três; a Inglaterra, três; e a Alemanha, quatro. Na maioria dêsses casos, os ápices de prosperidade econômico-política não apresentam nenhuma coincidência notável com os ápices de criatividade cultural[13].

Vamos agora sintetizar os resultados principais da extensa e erudita análise de Kroeber em tôrno dos "como" e "porquê" da mudança na cultura ou civilização:

1. Não existe nenhuma uniformidade universal a decretar que tôda cultura deva converter-se numa cultura de alto nível, com padrões-mestres dêste ou daquele valor cultural. Só um número muito limitado de culturas desenvolveram tais padrões.

---

13 Isto contradiz as afirmações da teoria marxista e das teorias dicotômicas examinadas no Capítulo XI.

2. Não há provas suficientes de "qualquer lei verdadeira nos fenômenos de que tratamos; nada de cíclico, de regularmente repetitivo ou de necessário".

3. Não há nenhuma uniformidade a decretar que tôda cultura, depois de ter florescido uma vez, deva definhar sem nenhuma possibilidade de revivescimento.

4. Cada grande cultura mostra "a existência de certos padrões fundamentais (supersistemas) característicos" dela. O número de tais "padrões culturais de alto valor" é muito limitado. Êles ocorrem raramente, apenas em algumas poucas culturas, têm uma duração limitada e acham-se concentrados no tempo e no espaço.

5. A duração de vida dêsses "padrões culturais de alto valor" parece mais curta que a dos "padrões culturais de baixo nível", que podem subsistir com muito menos mudanças e por um tempo muito mais longo.

6. A duração média do crescimento e florescimento dêsses padrões flutua grandemente, de algumas décadas a alguns séculos, dependendo da classe de fenômenos culturais e de sua constelação.

7. A duração de um padrão mais vasto (inclusivo) tende a ser mais longa e mais contínua que a de um subpadrão mais estreito e parte de outro mais vasto.

8. Embora as razões dessa transitoriedade dos padrões culturais de alto valor nada tenham, em geral, de claras, uma delas entra pelos olhos: é inerente ou imanente ao próprio padrão. Tendo percorrido a gama completa das suas variações, o padrão esgota as suas potencialidades e, ou morre, ou se torna àridamente repetitivo e ossificado.

9. A título de exemplo, os padrões de alto valor da filosofia e das belas-artes contemporâneas do Ocidente, desde 1880 e, com mais intensidade, desde 1900, vêm dando sinais de exaustão de suas possibilidades criadoras e de uma crescente dissolução dos seus padrões: "Ritmos irregulares e dissonância na música, versos livres na poesia, novelas sem enrêdo, cubismo, abstracionismo e super-realismo na escultura e na pintura [indicam exaustão]... Apenas a ciência e a produção de riquezas, provàvelmente, se mantêm de cabeça erguida[14]." Sem embargo, enquanto a ciência não se tornar estéril e a

14 Isto concorda de certa forma com a seqüência temporal uniforme encontrada por F. Petrie no florescimento de vários sistemas em tôdas as civilizações, a saber: arquitetura, escultura, pintura, literatura, música, mecânica, ciência teórica e, finalmente, a riqueza.

produção de riquezas não minguar, seria temeridade predizer a morte iminente da cultura ocidental.

10. No ciclo vital de um padrão de alto valor (supersistema) ora só existe um "impulso" ou florescimento, ora dois, ora três, e de raro em raro um número ainda maior de impulsos ou florescimentos, com pausas ou repousos criadores entre um e outro. Por vêzes o primeiro impulso é o maior do ponto de vista da criatividade; outras vêzes é o segundo e, outras ainda, até mesmo o terceiro. Em suma, não há evidência uniforme de que todos os padrões-mestres de cultura floresçam apenas uma vez, ou de que todos êles tenham o mesmo número de impulsos criadores.

11. Pràticamente tôdas as culturas nacionais estudadas são deficientes em criatividade num ou mais campos de cultura; nenhuma é enciclopèdicamente criadora. Assim, as culturas do Egito, Mesopotâmia, Roma, Japão e Europa renascentista não foram criadoras em filosofia. O mesmo aconteceu com a civilização árabe na escultura. Roma, a Europa medieval, o Japão (exceto em Álgebra) e, em grande parte, a China, não foram criadores em ciência. A Grécia, a Alemanha e a Itália não se distinguiram especialmente nos campos da economia e da política durante a maior parte de seus períodos de florescimento cultural; e assim por diante.

Uma vez que o florescimento cultural ocorre em certos campos da cultura, enquanto a criatividade se encontra ausente de outros, isso significa que as criatividades culturais em dois campos distintos difìcilmente terão entre si uma conexão causal ou funcional. Esta conclusão contradiz frontalmente as teorias de uma total integração de cada cultura, explícita e implìcitamente afirmada pelos chamados sociólogos e antropólogos funcionais, assim como pelos integralistas totalitários da cultura.

12. Ao estudar as relações entre o florescimento da escultura e o da pintura — em geral consideradas particularmente próximas uma da outra — verifica Kroeber que, entre treze exemplos, a escultura se desenvolve (na mesma nação) mais cedo do que a pintura cinco vêzes; simultâneamente, duas; mais tarde, duas; e, em quatro casos, uma delas falta[15]. Da mesma forma, a relação entre o florescimento filosófico e o científico está longe de ser estreita. Por duas vêzes — na China e na Índia — grandes sistemas filosóficos aparece-

---

15 Isto contradiz a seqüência temporal uniforme de F. Petrie e P. Ligeti sôbre o florescimento destas artes. Sôbre as teorias dêstes autores, veja-se o meu livro *Modern and Historical Social Philosophies*, cap. II.

ram antes de qualquer progresso científico tangível; subseqüentemente, o progresso científico foi deixado para trás pela criatividade filosófica nessas culturas. Na Grécia e em alguns outros casos, a filosofia e a ciência surgiram juntas, floresceram juntas por algum tempo e acabaram por separar-se, seguindo rumos diferentes em seus impulsos criadores. Na maioria dêstes casos o curso da criatividade científica foi mais contínuo e teve maior duração que o da criatividade filosófica.

13. A mesma falta de uma estreita interdependência se observa entre o crescimento político-econômico e o florescimento de outras atividades culturais. Primeiro, houve nações (mongóis, turcos, lituanos, macedônios, e iranianos dos períodos aquemênida e sassânida — excetuando-se a atividade iraniana no campo da religião) que construíram poderosos impérios sem contribuir muito, quer simultâneamente, quer de modo geral, para a maioria dos campos de cultura. Essas nações representam o que Danilevsky chama "agentes negativos da história". Por outro lado, várias nações, como a Alemanha nos seus primeiros florescimentos culturais, a Itália da Renascença, ou mesmo a Grécia, tiveram períodos criadores quando num estado de fraqueza, desintegração ou inintegração política. Algumas outras deram provas de criatividade cultural em certos campos mesmo depois de terem perdido a independência política.

14. Em igualdade de condições, quanto mais rico e variado o conteúdo de uma cultura, maiores as suas possibilidades de criar um sistema cultural mais importante. As culturas de conteúdo pobre têm menos possibilidades criadoras. Daí a importância da fecundação cruzada de uma cultura por outra.

15. Kroeber não estuda a criatividade religiosa como faz com as belas-artes, a ciência, a filosofia e, até certo ponto, as criatividades político-econômicas, mas faz várias observações de passagem. Uma delas é que, dentro da mesma cultura nacional, "parece ser normalmente a religião a primeira a alcançar o seu clímax principal, e depois as atividades estéticas e intelectuais (científicas e filosóficas), à medida que se libertam da religião..." Destarte, afirma-se aqui uma ordem temporal definida no florescimento destas classes culturais: primeiro vem o florescimento religioso, depois o estético-científico-filosófico. Esta "uniformidade" não exclui o desenvolvimento, em primeiro lugar, de uma criatividade científica, estética ou filosófica em povos que não desenvolvem posteriormente nenhuma religião importante; tais casos, porém, são relativamente raros.

Outra observação de Kroeber é que a religião muitas vêzes produz a sua própria filosofia e belas-artes. Uma terceira observação é que uma filosofia ou arte completamente dominada pela religião não representa, em geral, a mais alta ou mais grandiosa forma de criatividade filosófica ou estética. Sòmente quando elas adquirem um certo grau de autonomia em relação ao contrôle religioso e se tornam até certo ponto seculares é que parecem alcançar o ponto culminante. No entanto, quando essa liberação é total e a arte (ou filosofia) se torna completamente secular, e em geral bastante profana, começa o declínio da criatividade. "Abrem-se as portas ao superficial e ao frívolo, ao puramente formal e ao precioso, e isso marca o começo do declínio." O mesmo se aplica à filosofia e, em certas culturas, à própria ciência.

16. Quanto ao andamento da mudança ou do crescimento dos sistemas culturais, os dados de Kroeber indicam "de modo bastante conclusivo que o andamento não ganhou velocidade" (contrariando a opinião prevalente sôbre a sua aceleração). "No que se refere a crescimentos de alto nível, parecem ser tão demorados hoje em dia quanto o eram há um ou dois mil anos." Talvez a crença na aceleração valha para a riqueza de conteúdo — os "materiais informativos" podem ser produzidos muito mais depressa em nossos dias — mas é ilusória no que tange às formas superiores ou aos grandes padrões culturais.

17. "Devido às circunstâncias acidentais de onde e sôbre quem baixam as civilizações," tem havido muitas áreas e povos não criadores na cultura em geral, ou criadores apenas em relação aos valôres secundários, ou ainda retardados na criatividade cultural. Do ponto de vista da história total da cultura, tôdas as populações da Europa pertencem ao grupo retardado; a maioria, exceto os gregos e romanos, penetrou na fase de criatividade cultural muito mais tarde, apenas de 1.500 a 1.000 anos atrás; finalmente, os povos marginais do norte e do leste da Europa só há dois ou três séculos começaram a contribuir com os mais altos valôres culturais.

18. As culturas insulares das Índias Orientais, do Japão e da Grã Bretanha revelam algumas peculiaridades de crescimento cultural comuns a tôdas as três: tôdas elas se civilizaram com algum atraso e suas culturas dependem e derivam das culturas continentais da Índia, da China e da Europa, respectivamente.

19. Ao estudar-se o crescimento cultural no espaço, dois tipos diferentes de expansão ou difusão podem ser observados: um do centro para fora e outro da periferia para o centro.

20. A cultura como tal não morre nem pode morrer. Mas culturas específicas, geogràficamente limitadas, podem morrer e efetivamente morrem, não tanto em razão da morte de suas respectivas populações como da sua substituição por culturas diferentes. Ainda existe hoje uma população moicana, embora a cultura moicana esteja extinta. A linguagem como tal não morre, mas muitos idiomas específicos desaparecem. Ordinàriamente, as culturas morrem ao ser substituídas por uma cultura "superior" (nas circunstâncias do caso), seja real ou apenas aparente essa superioridade.

21. Kroeber não compartilha a concepção organísmica de Spengler sôbre a cultura com tôdas as suas partes altamente integradas em tôrno do proto-símbolo, nem tampouco subscreve plenamente a tese spengleriana de que as grandes culturas jamais podem fundir-se ou ser transmitidas, e que fatalmente têm de morrer e ser suplantadas por outras culturas. Materiais culturais são indiscutìvelmente tomados de empréstimo ou transmitidos; e, juntamente com êles, alguns padrões passam de uma cultura a outra. No que tange aos padrões-mestres maiores, porém, a situação pode ser diferente.

22. Kroeber também não pode aceitar, sem maiores provas, a idéia spengleriana de que tôdas as grandes culturas passam pelas mesmas fases.

23. Admite êle que, como fenômeno bastante raro, um padrão cultural de alto valor (supersistema) pode ser, e é de quando em quando, fundamentalmente reconstituído. Após alcançar um ponto de saturação dentro de sua linha anterior de crescimento, após uma pausa e em resultado de certos esforços, êle reinicia o seu crescimento ao longo de linhas um tanto diferentes. Em outras palavras, transforma-se em algo bem diverso do que era, sem perder a sua identidade. (*Ibid.*, págs. 663-834).

As outras obras de Kroeber neste campo, inclusive a mais recente, *Style and Civilization*, não acrescentam nada de substancial a estas conclusões. *Style and Civilization* contém várias observações interessantes sôbre as teorias de Spengler, de Toynbee e a minha própria. Algumas delas são corretas, outras discutíveis e outras, ainda, ambivalentes e um tanto contraditórias. Diz o autor, por exemplo, que as civilizações ou *Hochkulturen* são verdadeiras *Ganzheiten* unificadas pelo seu "superestilo" (embora a sua concepção de "estilo" e "superestilo" permaneça bastante vaga). "Acredito totalmente na realidade e na significação dos estilos particulares... Acredito também que as civilizações egípcia, chinesa e helênica existiram... Sua realidade é inegável... As civilizações, sem a menor dúvida, são macrofenô-

menos significativos." Por outro lado, declara êle que "nunca afirmou a completa integração (das civilizações ou culturas totais), quer significativa, quer pela causalidade[16]."

Kroeber me atribui uma "negação total" e radical da realidade e unidade das civilizações ou das culturas totais, e me critica por essa suposta atitude[17]. Por outro lado, declara: "Concordo sem reservas com Sorokin em que nenhuma civilização pode ser completamente integrada[18]." De minha parte, posso dizer apenas que nunca neguei a *realidade* das civilizações ou de qualquer cultura total. Tampouco nego a sua unidade e integração *parcial*. Tenho criticado todos os "atomistas culturais" que vêem as culturas totais ou as civilizações como um montão de congéries incidentais, contingentes e singulares — pessoas, acontecimentos, idéias, valôres e coisas materiais — sem perceber nelas uma legião de sistemas e supersistemas unificados[19].

A divisão da cultura total por Kroeber em "cultura de realidade" e "cultura de valor" constitui uma variedade da "teoria dicotômica de sistemas culturais" de Weber, Merton e MacIver. Num capítulo subseqüente sôbre as "teorias dicotômicas", a variante de Kroeber será mencionada[20].

As conclusões de Kroeber foram delineadas com certa minúcia por serem bastante definidas e importantes e por se basearem em provas empíricas substanciais. A maioria delas, aliás, se assemelha às minhas próprias conclusões. E, como cada um de nós chegou às suas independentemente, isso lhes reforça a validez.

Crítica

A teoria de Kroeber tem três defeitos: primeiro, o caráter vago de alguns de seus conceitos, como "padrão-mestre", "padrão cultural de alto valor", "civilização" etc.; segundo, o uso do número e da qualidade das pessoas talentosas como medida da criatividade cul-

---

16 *Style and Civilization*, págs. 174-175.

17 *Ibid.*, págs. 173, 174 e segs.

18 *Ibid.*, pág. 182.

19 Veja-se a minha crítica substancial — e ainda não desacreditada — dos "integradores totalitários da cultura", bem como dos "atomistas culturais", na minha *Dynamics*, vol. I, caps. I e II e pág. 167 e segs.; e vol. IV, págs. 128-142. Uma crítica abreviada de ambos os grupos é apresentada nos capítulos precedentes desta obra.

20 Ver Kroeber, "Reality Culture and Value Culture", em sua obra *The Nature of Culture*, págs. 152-166.

tural; terceiro, a parcialidade sensiva que jaz na base da sua concepção de criatividade cultural.

Antropólogos e sociólogos usam regularmente o têrmo padrão cultural e seus derivados, assim como usam os têrmos integração cultural, sistema funcional e seus fins. Infelizmente, é raro vê-los definir êsses têrmos com clareza. Uma imensa maioria dos antropólogos e sociólogos funcionais e integralistas ainda não chegaram a discriminar entre congéries e sistemas como fenômenos bàsicamente diferentes[21].

Embora Kroeber tenha tido o cuidado de distinguir entre várias combinações de traços culturais, sua análise parece não ter ido bastante longe para deixar claro o que êle entende pelos têrmos padrões culturais, padrões-mestres, cultura de realidade e cultura de valor. Referem-se êstes têrmos a congéries, conjuntos causais indiretos, ou a sistemas causais, significativos ou significativo-causais? Implícita e, aqui e ali, explìcitamente, êle parece referir-se a algo muito semelhante aos meus sistemas "causais" e "significativo-causais". Entretanto, não deixa bem claro êste ponto.

Como eu, Kroeber usa a ocorrência de pessoas de gênio como medida de criatividade cultural. Eu também usei êsse método sistemàticamente para estudar a ascensão e declínio do materialismo, idealismo, empirismo, racionalismo, o movimento das descobertas e invenções e outras correntes culturais.

Por exemplo, a fim de fazer uma grosseira estimativa de quando, no período que vai de 600 a. C. a 1920 da nossa era, cresceu e declinou a influência da filosofia materialista, tomamos todos os filósofos greco-romanos e ocidentais e fizemos uma lista separada de todos os filósofos materialistas. Considerando, então, o número total de filósofos (materialistas e não materialistas) em cada período de 25, 50 e 100 anos, computamos a percentagem de filósofos materialistas para cada um dêsses períodos. Essas percentagens nos deram uma medida mais ou menos aproximada da influência relativa da filosofia materialista na filosofia total de cada período. Num cômputo dessas percentagens, todos os filósofos arrolados receberam de 1 a 12 pontos de "pêso" (de acôrdo com a sua magnitude medida pelas edições e reedições de suas obras, pelas traduções das mesmas, pelo número de monografias a respeito de seus sistemas filosóficos, pelo número de seus discípulos, e assim por diante). A curva das percentagens de filósofos materialistas assim obtidas corre mais ou menos

---

21 Sôbre esta confusão, ver *Dynamics,* vol. I, cap. IV, e vol. IV, caps. I-III. Ver também *SCP,* págs. 337 e segs.

paralela à que se baseia na atribuição de um valor igual a cada filósofo. Talvez eu tenha usado um procedimento semelhante ao de Kroeber, de uma forma mais sistemática e com uma lista mais completa de homens e mulheres de gênio em cada campo cultural.

Se levanto as questões que seguem, não o faço para criticar Kroeber, e sim para elucidar os pontos perigosos dêste procedimento. Em primeiro lugar, a balança está fortemente viciada em favor de tôdas as culturas e períodos sensivos e contra tôdas as culturas e períodos ideativos. A questão é que as culturas sensivas são individualistas e singularistas, enquanto as ideativas são coletivas e anônimas. Nas primeiras, cada pessoa criadora se esforça apaixonadamente para imortalizar, glorificar ou tornar conhecido seu nome e sua obra. Qualquer coisa de importância criada em tal cultura traz o nome do seu criador e é cuidadosamente registrada nos anais da sua história. Neste sentido, as culturas sensivas são boas agências publicitárias para cada criador individual.

A cultura e o homem ideativo não buscam fazer publicidade em tôrno dos criadores individuais. Os criadores, em tais culturas, criam para a maior glória de Deus e não pela fama mortal. As criações são feitas coletivamente. Por via de regra, permanecem anônimas. Não sabemos quem criou muitas das glórias arquitetônicas da Índia, da China tauísta, ou as grandes catedrais e esculturas medievais da Europa. Com exceção de alguns poucos nomes, nada se sabe dos seus criadores. Isto é ainda mais verdadeiro dos exemplos de grande arte em escala menor. Esta diferença conduz diretamente a uma enorme deflação da criatividade ideativa e a uma grande inflação da sensiva, quando medidas pelo número de criadores individuais mencionados nas culturas ou períodos sensivos e ideativos. Na realidade, a falta de criatividade comumente aceita, quer na nossa Idade Média ideativa, quer nas culturas ideativas hindu ou tauísta, se deve em grande parte à "deflação" de tais culturas[22].

Kroeber não faz distinção entre as culturas e períodos ideativos e sensivos. Portanto, os resultados do seu método são tangìvelmente unilaterais, exigindo correção mediante um aumento relativo da criatividade das culturas e períodos ideativos e uma diminuição correspondente da criatividade sensiva. Após tal correção, é muito provável que as curvas de criatividade difiram sensìvelmente das curvas de Kroeber.

Outro defeito dêsse procedimento é fornecer uma curva menos exata da criatividade num dado campo do que a curva baseada, não

---

22 Sôbre esta diferença ver *Dynamics, passim.*

no número de pessoas criadoras, mas no dos valôres descobertos, inventados ou criados. No meu estudo do movimento das descobertas e invenções científicas, organizei duas séries numéricas: uma dando tôdas as descobertas e invenções científicas conhecidas, e a outra, todos os nomes de cientistas e inventores mencionados na *Enciclopédia Britânica.* Comparando-se as duas, a série de descobertas e invenções é muito mais completa e exata do que a dos cientistas e inventores; em certos períodos e países houve um visível afastamento entre as duas séries.

Esta discussão do caráter unilateral do procedimento de Kroeber nos conduz ao ponto mais duvidoso do seu estudo, a saber: o caráter subjetivo e um tanto unilateral do seu conceito de criatividade (ou florescimento) e dos resultados obtidos. Por êste caráter unilateral refiro-me não apenas ao procedimento discutido, mas ao próprio critério do que é e do que não é criador num campo sócio-cultural. Kroeber não distingue vários tipos de criatividade, como a ideativa, a idealista, a sensiva, a clássica e a romântica, a religiosa e a secular, e assim por diante. Ao invés disso, sem nenhuma distinção quanto à tipologia, limita-se a tomar os nomes dados num bom livro didático dentro de certo campo, juntamente com a apreciação do texto sôbre a magnitude relativa de alguns dos nomes, e dessa maneira constrói os seus períodos de maior ou menor criatividade. Já mostrei como tal procedimento exagera a criatividade das culturas e períodos sensivos e subestima a dos ideativos. Ora, pode-se ter certeza de que a não distinção entre as formas de criatividade ideativa, sensiva e idealista torna essas inflações e deflações muitíssimo maiores do que o faz o próprio procedimento. O ponto está na subjetividade dos nossos critérios sôbre o que é criador. Os critérios de grande criatividade das culturas ideativas e sensivas diferem notàvelmente e muitas vêzes são opostos. O que, para um homem e uma cultura ideativa, é uma grande criação (por exemplo, um canto gregoriano, uma escultura ou afresco simbólico, uma crença religiosa, um tratado teológico, a vida de um santo, uma cerimônia ou rito religioso, um eremitério de ascetas, uma pobre comunidade monástica, a meditação e a contemplação), muitas vêzes não passa de tolice, superstição, ignorância e fealdade para o homem e a cultura sensivos. E vice-versa, a maioria das criações sensivas nada valem para o homem ideativo. São "tentações do demônio, vazias, sem valor, brinquedos transitórios próprios para os tolos, os pecadores e os condenados"; "ninguém que ame a Cristo tem apêgo a êste mundo"; "não junteis para vós mesmos tesouros sôbre a Terra... mas acumulai tesouros no Céu... Buscai antes o

reino de Deus". Tais são as reações tìpicamente ideativas em face de quase todos os valôres e criações sensivas.

Na imensa maioria dos livros usados por Kroeber, os critérios de criatividade seguidos pelos seus autores, e que Kroeber aceita, são quase inteiramente sensivos. A quase totalidade dos livros históricos escritos nos últimos três séculos são obras de historiadores predominantemente sensivos, com critérios sensivos sôbre o que é e o que não é criador. Êsses autores e Kroeber, que os imita, nos dão o movimento da criatividade de culturas e períodos sobretudo do ponto de vista sensivo. Além disso, Kroeber omitiu pràticamente todo o campo da criatividade religiosa e ética, que é a área principal da criatividade ideativa. Por esta razão, a criatividade total de muitos períodos e culturas, tal como êle a concebe, é inadequada. Se a criatividade das mesmas culturas e períodos fôr estudada da posição ideativa ou idealista, sem omitir a criatividade religiosa e ética, os movimentos da criatividade diferirão muito daquilo que parecem ser quando considerados do ponto de vista sensivo.

O único meio de evitar essa unilateralidade é distinguir entre sistemas de valôres e tipos de criatividade ideativos, idealistas e sensivos, e, assumindo uma posição neutra em face de cada sistema, tratar de descobrir que espécies de valôres são criados em cada um dêsses tipos de cultura. Quando se procede assim — como fiz na minha *Dynamics* — a cultura ideativa se revela criadora no campo da religião e não criadora no campo da ciência e da tecnologia; é criadora em música, pintura, escultura, arquitetura, drama, ética e direito ideativos, e não criadora nas formas sensivas dêsses fenômenos culturais. A cultura sensiva se mostrará criadora em ciência, tecnologia e economia utilitária, mas pouco criadora em religião e nas formas ideativas de tôdas as classes de fenômenos culturais.

Isto explica o caráter inevitàvelmente unilateral das curvas de criatividade na obra de Kroeber, assim como da grande maioria das obras de História, Humanismo e Ciências Sociais dos últimos três séculos, com o seu ponto de vista predominantemente sensivo. O grosso dessas obras ainda considera tôdas as coisas do ponto de vista sensivo como o único possível e absoluto, sem admitir nenhum outro ponto de vista. Já é tempo de ser substituída essa atitude ptolomaica, ao menos por uma atitude copernicana ou astrofísica-contemporânea e relativista. Encarados de um tal ângulo, os sistemas, a criatividade e os critérios de valôres ideativos, idealistas e sensivos são igualmente importantes.

A competência científica e a prudência de Kroeber o ajudaram a evitar em grande parte êsse escolho. Não pôde, no entanto, escapar-lhe de todo, e essa parcialidade sensiva vicia perceptìvelmente as suas conclusões e resultados.

Com a correção que acabo de sugerir, a maioria dos procedimentos e resultados de Kroeber parecem ser sólidos e, nos pontos essenciais, coincidem com os resultados do meu próprio estudo dêsses problemas.

Florian Znaniecki (1882-1958)

A próxima obra a ocupar-se sèriamente com os problemas dos sistemas culturais e sociais é o livro de Florian Znaniecki, *Cultural Sciences: Their Origin and Development*[23]. Talvez a melhor e mais rápida maneira de esboçar as idéias de Znaniecki sôbre êsses problemas seja começar pela sua avaliação e crítica das minhas teorias. Essas críticas incisivamente indicam similaridades e disparidades entre as nossas concepções. Ao discutir várias "tentativas de desenvolver uma teoria geral da cultura", (teorias de Vico, Herder, Hegel, Marx, Spengler e Toynbee), diz êle:

> Por enquanto, o único esfôrço exaustivo e coerente no sentido de integrar tôdas as ciências culturais nomotéticas e especializadas numa teoria geral da cultura é a de Sorokin... Sorokin é o primeiro cientista cultural a aplicar o mesmo método de abordagem a todos os reinos, ou, como êle os chama, "compartimentos" da cultura, bem como às relações entre os fenômenos culturais de distintos compartimentos. Seu conceito básico é o de *sistema*. Embora êsse conceito tenha sido usado por especialistas em vários reinos — estudiosos de filosofia e de ciência, economistas, teorizadores da política, sociólogos — ninguém, antes dêle, o havia estendido a tôdas as categorias de fenômenos culturais. O número e a diversidade dos sistemas culturais particulares que êle inclui na sua investigação não encontram paralelo em parte alguma. Além disso, o seu estudo cobre sistemas que vão dos mais simples aos mais complexos. Leva em conta as diferenças na integração dêsses sistemas, desde as congéries até os sistemas altamente organizados, e compara-os no tocante à duração e à extensão.

23 (Urbana, Illinois, 1952.)

> Enfatiza a necessidade de estudar as mudanças dos sistemas, tanto as que são imanentes como as que são causadas por influências estranhas. E, ao longo de todo o seu estudo, o problema das relações entre os sistemas incluídos em vários reinos de cultura é totalmente levado em consideração. Em geral, essas relações são de duas espécies: (1) relações lógico-significativas, as que se observam entre fenômenos contemporâneos pertencentes a compartimentos distintos — religião, filosofia, arte, técnica, organização econômica, organização política; e (2) relações causais-funcionais, entre mudanças que ocorrem dentro dêsses distintos compartimentos.
>
> Sem dúvida, algumas das generalizações [de Sorokin] são cientìficamente defeituosas, mas êsses defeitos são de importância secundária; pois nenhum metodologista ou historiador da ciência esperaria que uma tentativa tão original, por parte de um pensador isolado, no sentido de cobrir todos os reinos de fenômenos culturais a que muitos especialistas consagraram sua vida inteira, pudesse ser imediatamente coroada de sucesso. Devemos julgá-la como um esfôrço criador destinado a abrir um nôvo caminho para o futuro progresso intelectual[24].

A principal objeção de Znaniecki à minha teoria dos sistemas sociais é que os meus "sistemas sociais — como o Estado, a família, um partido político ou uma universidade — não são sistemas culturais como a língua, a ciência, a religião e as belas-artes, embora estejam integralmente relacionados com êstes últimos. Se êle [Sorokin] houvesse aplicado o coeficiente humanístico no seu estudo dos sistemas sociais, teria compreendido que um grupo social, tal como é experimentado e avaliado pelos seus membros, possui as características essenciais que êle atribui a outros sistemas culturais[25]."

Já repliquei a esta objeção em minha resposta à crítica análoga de O. Anderle. Embora cada sistema social (grupo organizado) tenha, dentro da sua cultura total, um sistema próprio de cultura como sua razão de ser, bem como vários sistemas e congéries culturais adicionais, e embora cada sistema cultural tenha o seu próprio grupo que o dirige, usa e realiza, não obstante os sistemas culturais e os sociais não são *Ganzheiten* idênticas nem coextensivas. A diferença pode ser sumariada como segue:

---

24 Znaniecki, *op. cit.*, págs. 377-378.

25 *Ibid.*, pág. 378.

> Um dado sistema cultural — e especialmente um vasto sistema — não se localiza nem se confina dentro de um sistema (grupo) social, mas, como uma corrente oceânica, banhando muitas costas e ilhas, espalha-se sôbre muitos grupos diferentes, por vêzes sôbre uma enorme multidão dêles. Começando pelos mais simples sistemas de significados e normas, como a tábua de multiplicação, "ama teu próximo", os rudimentos de ciência, a crença em Deus, êste ou aquêle poema ou conto de fadas, êste ou aquêle idioma, e terminando pelos vastos sistemas culturais da ciência, do Cristianismo ou do Budismo, de uma língua largamente difundida (como o inglês), a filosofia idealista ou materialista, a música de Beethoven ou o jazz, o sistema político democrático ou o comunismo, o capitalismo, o socialismo ou o totalitarismo, êsses sistemas culturais em suas formas ideológica, comportamental e material difundem-se e enraízam-se na cultura total de vários grupos ocupacionais, nacionais, étnicos, raciais, econômicos, políticos, religiosos, de sexo e idade, em várias classes, castas, famílias, tribos e grupos estatais... Os limites da difusão e interpenetração dos sistemas culturais não coincidem com os limites dos grupos organizados. Se os cartografássemos, dariam trajetórias muito diferentes. *Só o sistema cultural específico* que é a razão de existir de um dado grupo organizado se confina de certo modo dentro dêle como seu sistema cultural ideológico, comportamental e material *aceito.* O sistema cultural ideológico, comportamental e material *aprovado* pela Igreja Católica Romana se confina mais ou menos dentro dos seus limites como sistema social organizado. Até êle, porém, abrange não apenas um, mas uma multidão de grupos organizados ricos e pobres, as coletividades européias, asiáticas e americanas, os grupos e pessoas brancos, amarelos e negros, os velhos e os moços, as sociedades e grêmios masculinos e femininos. Mais ainda: o sistema ideológico da Igreja Católica está difundido não apenas entre os membros da Igreja, mas, como sistema cultural ideológico, é conhecido e está presente no espírito de muitos não católicos e até de adversários da Igreja Católica. Dêste modo, a parte ideológica de um sistema cultural, específica para um dado grupo organizado, não se limita comumente a êle. (*SCP,* págs. 335-337).

Alguns sistemas culturais, como a Matemática elementar, os rudimentos da ciência ou línguas tais como o inglês e religiões como a budista, estão difundidos e funcionam em suas formas ideológicas-

comportamentais-materiais entre milhares de diferentes sistemas sociais (grupos organizados)[26].

A razão geral desta não-identidade e não-coextensão dos grupos organizados e sistemas culturais é visível: Todo grupo organizado ou indivíduo, para viver, deve ter pelo menos um sistema científico elementar básico (começando por uma Aritmética rudimentar e conhecimentos elementares de fenômenos físicos e biológicos), uma língua e valôres artísticos comuns, *mores* e um código moral comuns, crenças, recreações, técnicas comuns, e vários outros sistemas e congéries culturais compartilhados por muitos grupos sociais e pessoas. Por esta razão, alguns dos sistemas culturais, como os científicos, a língua, a moral e outros, constituem parte importante da cultura total de muitos sistemas (grupos) sociais. Por outro lado, quase nenhum dos sistemas culturais, e nenhum dos sistemas culturais *específicos* morfològicamente confinados a um só grupo social como sua razão de ser, cobre o reino inteiro da realidade inorgânica, orgânica e superorgânica, e nenhum satisfaz tôdas as necessidades dos grupos e indivíduos vivos, pensantes e atuantes. A fim de viver e de satisfazer as suas necessidades básicas, todo indivíduo ou grupo deve enfrentar muitos aspectos da realidade total e possuir um mínimo de meios e instrumentos científicos, religiosos, artísticos, éticos e técnicos de satisfazer essas necessidades. Por esta simples razão, um indivíduo ou grupo não pode limitar a sua cultura total — ideológica, comportamental e material — a um só sistema cultural. Precisa ter, sob uma forma tôsca ou refinada, a maioria dos principais sistemas culturais:

---

26 Pelo menos em relação a muitos sistemas culturais, a sua não-localização e não-confinamento dentro de um só sistema (grupo) social foram acentuados por Durkheim e Mauss: "Há [fenômenos sociais] que [em contraste com a sociedade política, que ocupa um território definido e pode ser geogràficamente representada] não têm enquadramentos claramente definidos; saltam sôbre as fronteiras políticas e se estendem sôbre espaços que não é fácil delimitar... As instituições políticas e jurídicas, os fenômenos de morfologia social, são partes da constituição própria de cada povo. Os mitos, pelo contrário, as histórias, o dinheiro, o comércio, as belas-artes, as técnicas, instrumentos, línguas, palavras, conhecimentos científicos, formas literárias e ideais — tôdas essas coisas viajam... Não são apenas fatos isolados [congéries], mas também complexos sistemas solidários que não se limitam a um determinado organismo político (ou a qualquer grupo social particular)...

Para êstes sistemas de fatos, que possuem a sua unidade própria, a sua própria maneira de ser, convém dar um nome especial: o nome de *civilização* parece ser o mais apropriado." (E. Durkheim e M. Mauss, "Civilisation et types de civilisation", in *L'Année sociologique,* XII [1913], pág. 47 e segs.). Mesmo os sistemas culturais políticos muitas vêzes não se limitam a uma só sociedade política ou Estado, mas espalham-se entre vários Estados ou grupos políticos.

científico, religioso, moral, tecnológico e estético, assim como muitos sistemas práticos de como fazer isto ou aquilo e de como satisfazer esta ou aquela necessidade. Daí o pluralismo dos sistemas e congéries culturais de qualquer grupo organizado[27].

A não-identidade e não-coextensão dos sistemas sociais e culturais é também demonstrada pelas diferenças de longevidade entre êsses sistemas. Sob uma forma algo modificada, o Cristianismo como sistema cultural religioso ainda vive uma vida vigorosa, se bem que centenas e até milhares de grupos organizados cristãos — políticos, ocupacionais, econômicos, étnicos, de sexo e idade — se tenham extinguido e desaparecido do cenário vivo da história. Todo censo decenal de comunidades religiosas nos informa que vários grupos denominacionais se extinguiram durante os dez anos decorridos desde o censo anterior. Por outro lado, nações políticas como a China, a Inglaterra, a Rússia e os Estados Unidos continuam a viver, embora centenas de vários sistemas culturais religiosos, estéticos, políticos, filosóficos e outros tenham nascido, vivido e morrido dentro da cultura total de cada uma dessas nações — especialmente aquêles sistemas que não passam de modas ou coqueluches temporárias. A duração de vida e a mortalidade dos sistemas sociais e culturais diferem muito entre si[28].

Como a investigação mostra que o mesmo sistema cultural é parte da cultura total de muitos sistemas (grupos) sociais, como cada grupo social organizado não possui apenas um mas muitos sistemas culturais diferentes na sua cultura total, e como o andamento e a direção das mudanças, assim como a duração de vida dos sistemas sociais e culturais, diferem inteiramente uns dos outros, êsses fatos indiscutíveis confirmam cabalmente a diferença essencial dos fenômenos em aprêço. Essa diferença não nos permite considerar os sistemas sociais e culturais como *Ganzheiten* idênticas, nem tratá-los como unidades idênticas[29].

Essa identificação errônea é uma importante falha da teoria de Znaniecki e de muitas outras. Ela é responsável por vários pontos vagos em sua aliás significativa teoria da ação social e dos sistemas

---

27 *SCP*, págs. 335-341. Nesta obra, o ponto em discussão é fatualmente mantido através de todo o volume.

28 Vejam-se as longevidades típicas de vários sistemas culturais e sociais na minha *SCP*, caps. XXXIV e XXXVII.

29 Significa isto que os sistemas culturais e sociais diferem uns dos outros não apenas "analìticamente", como muito bem perceberam A. Kroeber e T. Parsons, mas substantivamente. Cf. A. Kroeber e T. Parsons, "The Concept of Culture and of Social System", in *ASR*, outubro de 1958, págs. 582-583.

sociais. Antes de delineá-la, farei breves comentários sôbre as demais críticas de Znaniecki à minha teoria.

Sua objeção seguinte dirige-se contra a minha teoria da cognição. "[Sorokin] considera que o pleno conhecimento do universo cultural só se pode alcançar pela combinação de três métodos: os do empirismo, do racionalismo e da intuição mística. Enquanto os dois primeiros são, de fato, combinados em tôdas as ciências, o terceiro tem sido unânimemente rejeitado pelos cientistas[30]." Isto é inteiramente incorreto. Para começar, a intuição superconsciente e metalógica como meio de cognição e criatividade, em contraste com a percepção sensorial e o pensamento racional, lógico-matemático, tem sido geralmente reconhecida por um número imenso de grandes matemáticos como Gauss, Arago, Poincaré, Birkhoff, por tôda a "escola intuitiva" em Matemática, e por quase todos os matemáticos eminentes da nossa época. Foi também reconhecida por grandes físicos e naturalistas como Pascal, Kepler, Newton, Galileu, Haller, Black, Ampère, Liebig, Davy, Berthelot, Humphreys, Faraday, Moore, Planck, Einstein, Bernard, e por 83 por cento de 232 cientistas interrogados pela Sociedade Americana de Química.

A maioria dos grandes filósofos e epistemologistas acentua a suma importância dêste meio intuitivo de cognição e criatividade, começando pelos Upanixades na Índia e pelo Tauísmo na China, e passando a Platão, Aristóteles, os neoplatônicos, os neopitagóricos e gnósticos, Clemente de Alexandria, Plotino, Sto. Agostinho, Pseudo -Dionísio, J. S. Erígena, Alberto Magno, S. Tomás de Aquino, Nicolau de Cusa e a maioria dos grandes escolásticos da parte final da Idade Média. Pode-se estender a lista e incluir filósofos aparentemente racionalistas como Descartes e Spinoza, e mesmo pensadores céticos (isto é, críticos) como Hume e Kant, sem falar em Schopenhauer, Fichte, Schelling e Nietzsche, em idealistas objetivos como Hegel e filósofos modernos como Soloviev, Tolstoi, Bergson, Lossky, James, Whitehead, Husserl, Berdyaev, Kierkegaard, Maritain, Scheler, Jaspers e Heidegger[31].

Finalmente, quase todos os grandes artistas, inclusive Mozart, Beethoven, Brahms, Tchaikovsky e Miguel Ângelo, assim como todos os grandes líderes religiosos e morais, inclusive Lao-tse, Buda, Zoroastro, Moisés, os profetas hebreus, Mahavira, Jesus, S. Paulo, al-Hallaj,

---

30 *Ibid.*, pág. 378. Um comentário semelhante a respeito dêste método é feito por D. Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory* (Boston, 1960), págs. 116-117, e por outros sociólogos.

31 É curioso que a maioria dos "positivistas" usem os têrmos "intuição", "insight", "gênio" e "inspiração" sem explicar o que êles significam.

al-Ghazali e Maomé, unânimemente reconhecem o importante papel da intuição metalógica ("jnana", "não-conhecimento", "luz interior", "iluminação", "gênio", "inspiração" ou "revelação divina") na cognição e na criatividade[32].

A crítica de meu eminente amigo é inteiramente infundada e deve-se à sua teoria positivista tradicional e em grande parte obsolescente da cognição e do método científico. Essa epistemologia antiquada, de um hipertrofiado empirismo — que muitos sociólogos ainda mantêm — é também responsável por diversas falhas observadas na *Cultural Sciences* de Znaniecki e pelas suas objeções aos meus conceitos de tempo social, espaço social e supersistemas culturais. A crítica puramente dogmática de Znaniecki à minha teoria do tempo e do espaço sociais mostra mais uma vez a sua ignorância do fato de que o seu tempo empírico "de relógio" e o seu espaço geométrico tridimensional são apenas um dentre vários conceitos sócio-culturais de tempo e de espaço. Znaniecki parece não ter acompanhado as recentes investigações dêsses problemas por Durkheim, Gurvitch, eu próprio e vários outros[33].

Além disso, a sua interpretação do meu conceito de supersistema é incorreta. Os meus supersistemas ideativo, idealista e sensivo não são meras "generalizações ideais-típicas" nem um esquema de tal espécie, mas realidades ou fatos indisputáveis, sòlidamente demonstrados por um vasto corpo de provas lógicas, empíricas e quantitativas, tão vasto e tão completo que torna incontestável a integração de algumas culturas nesses supersistemas. O próprio Znaniecki, em outras passagens do seu livro, reconhece a realidade dos supersistemas culturais[34].

---

32 Veja-se a detalhada evidência lógica e empírica, assim como a bibliografia sôbre êste problema, na *Dynamics*, vol. IV, cap. XVI; *The Ways and Power of Love*, caps. V, VI, XIX; e em Allen, *P. A. Sorokin in Review*, págs. 383-408.

33 O lugar não é apropriado para entrar numa discussão das várias teorias sôbre o tempo e o espaço social. Como Znaniecki não apresenta fatos em apoio da sua crítica, limito-me simplesmente a apontar as minhas obras e as de Gurvitch onde êsses problemas são tratados por extenso, com a indicação da bibliografia relevante ao assunto. Cf. P. Sorokin, *Sociocultural Causality, Space, Time* (Nova York, 1964); e a *Dynamics*, vol. IV, caps. IX, X. Ver G. Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine* (Paris, 1955), cap. I e *passim;* R. M. MacIver, *The Challenge of the Passing Years* (Nova York, 1962); W. E. Moore, *Man, Time, and Society* (Nova York, 1963); e ensaios de C. Kluckhohn, W. Firey, W. E. Moore e G. Gurvitch no volume de E. Tiryakian, *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change* (Nova York, 1963).

34 "Muitos sistemas limitados, repetidas vêzes postos em prática, podem integrar-se num sistema muito mais vasto... Uma pluralidade de modelos ideacionais especiais... pode-se tornar subordinada a algum modêlo geral e mais

Finalmente, nada tenho que objetar à conclusão de Znaniecki, de que a minha teoria "transcende os limites da pesquisa científica" e se torna uma espécie de filosofia da História — "superior a tôdas as filosofias da cultura desenvolvidas pelos seus predecessores. Comparem-na, por exemplo, à filosofia de Hegel e dos neo-hegelianos, e com a dos evolucionistas biológicos[35]."

Se, por "pesquisa científica" Znaniecki entende um empirismo unilateral e superficial, então a minha teoria integral da cognição e os meus métodos transgridem os cânones de uma tal pesquisa pseudocientífica, e ainda bem que o fazem.

Quanto a ser a minha teoria sociológica da cultura uma simples filosofia da História e da cultura — se bem que "superior a tôdas as (precedentes) filosofias da cultura" — eu recebo esta espécie de crítica como o mais alto dos elogios. No Prefácio ao vol. I da minha *Dynamics,* declarei: "Como quase todos os grandes sistemas sociológicos são exemplares de Filosofia da História e como a maioria das grandes filosofias da História são uma espécie de Sociologia das mudanças culturais, nada tenho a objetar contra o uso dessa designação por quem quer que deseje aplicá-la à presente obra[36]."

O corpo principal da teoria dos sistemas sociais e culturais de Znaniecki é congenial e semelhante à minha própria teoria. Como eu, êle considera a cultura mundial como "essencialmente distinta do universo natural" e da ordem biofísica, e as ciências culturais como diferentes "daquelas ciências que popularmente são denominadas naturais[37]." Como eu, êle vê a diferença entre os fenômenos culturais e os naturais (biofísicos) no caráter consciente e axionormativo das realidades sócio-culturais. Esta característica assemelha-se bastante ao meu componente de significados-valôres-normas como diferença específica dos fenômenos sócio-culturais ou superorgânicos, a distingui-los das realidades inorgânicas e das orgânicas[38].

Não me oponho à definição das ações culturais, por Znaniecki, como um "sistema limitado, dinâmico, de valôres interdependentes e cambiantes", que pode ser "organizado e combinado em sistemas

---

ou menos coerentemente integrado em sistemas ideológicos (cada vez mais vastos) de padrões e normas." Sua descrição, que se segue, da Igreja Católica Romana não é mais do que uma réplica de minha descrição da Igreja e da cultura cristã medieval como exemplo de supersistema ideativo. Em outras palavras, o próprio Znaniecki trabalha com vastos sistemas culturais correspondentes ao meu "supersistema". (Znaniecki, *Cultural Sciences,* págs. 271 e segs., 327 e segs.)

35 *Ibid.,* pág. 379.

36 *Dynamics,* vol. I. pág. x.

37 Znaniecki, *op. cit.,* págs. viii, 9-10.

38 *Ibid.,* págs. 187, 388-389.

complexos (cada vez mais vastos) de ações... com o mesmo valor central e dominante, a que se subordinam os outros valôres nêles incluídos. É êsse valor dominante que confere unidade a uma ação tão complexa[39]."

Em seus pontos essenciais, a sua teoria dos sistemas culturais e dos sistemas de ação social assemelha-se notàvelmente e tem grande afinidade com a minha teoria dos sistemas culturais e sociais. Os principais pontos de diferença entre as nossas estruturas sociológicas são — além dos que foram discutidos acima — primeiro, o fato de Znaniecki não ter desenvolvido o seu esbôço numa teoria pormenorizada e sistemática; e, segundo, o não haver testado as suas concepções e conclusões mediante fatos empíricos relevantes e sistemáticos. O seu quadro conceptual fica na fase de projeto, embora êle faça uma ligeira tentativa de edificar sôbre as estruturas sociais e culturais projetadas e de acompanhar-lhes as mudanças nos processos históricos e na vida social real[40]. No volume inteiro quase não há dados estatísticos, experimentais ou outros dados empíricos a confirmar as suas hipóteses, deduções e conclusões. Minha terceira objeção é contra a diferença que êle estabelece entre "ações sociais" e "ações não sociais", entendendo por esta última expressão tôdas as ações científicas, religiosas, filosóficas, artísticas, políticas, econômicas, éticas, e outras ações especificadas. Essa diferenciação não é sustentável: se excluirmos tôdas as ações não sociais indicadas do reino das ações culturais e sociais, que restará das "ações sociais conscientes e axionormativas"? Pouco mais que o "movimento físico" do tipo estudado pelas ciências físicas e biológicas, e a elas pertencente. A distinção é também insustentável porque os valôres culturais "não sociais" são instalados por Znaniecki na sua própria definição das "ações conscientes" como um sistema dinâmico de valôres interdependentes e cambiantes, e na sua concepção de "ação social" e "sistema social", sob a forma de normas éticas e jurídicas que regulam e definem essas ações e sistemas. Uma vez cancelados êsses valôres, essa consciência e essa norma, nada mais resta senão os movimentos físicos estudados pelas ciências físicas.

Finalmente, a própria redução dos sistemas sociais a "sistemas de ação social" não define adequadamente a estrutura componencial dos fenômenos sócio-culturais: nenhum especialista pode estudar

---

39 *Ibid.*, pág. 192 e segs.

40 De maneira puramente descritiva, êle e W. I. Thomas dão uma brilhante análise de um sistema social específico na sua obra *Polish Peasant* (Nova York, 1927).

adequadamente as ações sociais sem estudar os indivíduos conscientes que praticam essas ações; os significados-valôres-normas objetivados, intercambiados e realizados por elas; e os meios materiais e veículos nelas envolvidos[41]. Nenhum dramaturgo pode produzir uma boa peça de teatro sem delinear os indivíduos que realizam as ações e sem fazer com que o enrêdo ou a idéia central dêste se desdobre através dos carateres específicos das personagens. Em suma, a minha teoria da estrutura componencial dos fenômenos sócio-culturais parece ser mais adequada e correta que a de Znaniecki e outras teorias de "ação social" que indicam apenas um dos componentes dos fenômenos sócio-culturais[42]. Mais adiante, ao analisarmos a teoria dos sistemas sociais de Znaniecki e T. Parsons, procederemos a uma discusssão mais completa dêste assunto.

41 Ver *Cultural Sciences,* caps. X-XIV. A relação e a interação social "não é realmente uma relação (e interação) entre indivíduos como tais, mas entre as suas *ações.*" (*Ibid.,* pág. 388.)

42 Em outras passagens do seu livro, Znaniecki acentua claramente os "modelos ideológicos", "padrões e normas", sêres humanos e veículos como componentes inevitáveis dos fenômenos culturais. Ver caps. X, XI e *passim.* No entanto, êle quase nunca dá uma análise dêsses componentes.

Capítulo X

TEORIAS DICOTÔMICAS DE SUPERSISTEMAS CULTURAIS[1]

Variantes recentes de teorias dicotômicas

Entre as teorias modernas de sistemas e supersistemas culturais, os modelos dicotômicos ocupam um dos lugares mais preeminentes. Algumas das idéias que informam essas teorias são encontradas nos ensinamentos de Confúcio e Mêncio, de pensadores hindus e budistas, e nas obras de Platão, Aristóteles, Políbio e outros pensadores greco-romanos. Sob uma forma mais desenvolvida, vamos encontrá-las nas obras de vários pensadores sociais dos séculos XVII, XVIII e primeira metade do XIX[2]. Karl Marx e Friedrich Engels, com a sua divisão das relações sócio-culturais em duas grandes classes, "as relações de produção [que] constituem a estrutura econômica da sociedade", e a "superestrutura ideológica", constituída pelas "formas e relações jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas", deram nova vida e pleno desenvolvimento à variante econômica das teorias dicotômicas[3]. Quase tôdas as teorias recentes dessa espécie representam variantes e elaborações da divisão de Marx-Engels. As mais importantes dentre elas são as de A. Coste, L. Weber, A. Weber, R. M. MacIver, W. Ogburn, F. S. Chapin, T. Veblen, M. Tugan-Baranovsky e outros.

A característica comum a tôdas as teorias dicotômicas é que, sem qualquer distinção explícita entre sistemas e congéries sócio-culturais, elas dividem a cultura total de tôdas as sociedades em duas

---

1 Veja-se uma análise e uma crítica mais completa destas teorias na *Dynamics*, vol. IV, págs. 155-196, 302-321.

2 Sôbre os predecessores das teorias de Marx-Engels, veja-se *CST*, págs. 514-523.

3 Uma análise mais pormenorizada das teorias de Marx-Engels será encontrada em *CST*, págs. 523-546; sôbre a comparação do primeiro esbôço da teoria de Marx com a versão desenvolvida mais tarde, cf. G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie* (Paris, 1963), págs. 220-332.

classes diferentes e afirmam que todos os fenômenos dentro de cada classe são interdependentes e mudam de acôrdo com o mesmo padrão, ao passo que os padrões de mudança de cada classe diferem fundamentalmente um do outro.

Coste divide todos os fenômenos sócio-culturais em duas classes, "sociais" e "ideológicos". Não distingue, porém, entre sistemas e congéries. Por fatos "sociais" entende êle os fenômenos do govêrno, a produção e distribuição de coisas econômicas ou úteis, as crenças e a solidariedade. Por fatos "ideológicos" entende os fenômenos das artes não práticas ou não úteis, como a poesia, a filosofia e várias ideologias, inclusive as das ciências teóricas e não aplicadas, que não têm um caráter útil ou utilitário. Enquanto os fenômenos "sociais" do govêrno, da economia, da crença e da solidariedade são ìntimamente unidos e correlacionados uns aos outros nas suas mudanças, flutuações e evoluções, os fenômenos "ideológicos" não mostram nenhuma relação estreita com os "sociais". Em outras palavras, a "socialidade" e a "mentalidade ideológica" são independentes uma da outra[4].

As mudanças nos fenômenos "ideológicos" ocorrem de maneira esporádica e irregular, sem continuidade, direção constante nem acumulação. Têm períodos de ascensão e de declínio. As sociedades "socialmente" mais poderosas são muitas vêzes medíocres no que tange às conquistas ideológicas e aos homens de gênio ideológico, ao passo que as sociedades "socialmente" fracas amiúde têm uma abundância de grandes criações ideológicas — na arte, num sistema teológico de religião, na literatura e na ciência ou filosofia teórica. O "sistema social" com os seus elementos, pelo contrário, mostra continuidade, regularidade, acumulação e uma direção linear de progresso. Nessa evolução linear o "sistema social" passa, em todos os seus compartimentos — econômico, govêrno, crenças e solidariedade — por cinco fases, de "burgo" a "Federação de Metrópoles". Em cada fase, cada um dêsses compartimentos ou subsistemas acha-se integrado com os outros e muda com êles.

Similares à teoria de Coste em pontos relevantes são as de L. Weber, A. Weber, W. Ogburn, R. MacIver e muitos outros[5].

---

4 P. Sorokin, *CST*, pág. 360. Veja-se ali um esbôço mais substancial da teoria de Coste. Cf. A. Coste, *L'expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise* (Paris, 1900), caps. I, II; e *Les principes d'une sociologie objective* (Paris, 1899), caps. II, III, IV, XXII.

5 Com uma ressalva, a êste grupo de teorias pertence também a de W. G. Sumner e A. G. Keller, na medida em que distingue os "*mores* de manutenção" (ocupados com os meios de ganhar a vida), dos *mores* secundários, superestrutu-

Segundo Louis Weber, o homem e sua mente são duplos por natureza: *homo faber,* o homem técnico e fabricador de coisas, por um lado, e o *homo socius,* homem social, pelo outro[6]. A fim de viver e de sobreviver, o homem precisou e precisa ser o *homo faber,* manipulando e controlando os objetos exteriores e materiais da natureza. Como animal social, teve de desenvolver instintos sociais e as respectivas propensões da mente. Êsses dois aspectos da natureza e da inteligência humana manifestam-se ora nas suas preocupações e atividades técnicas, ora nas suas atividades e preocupações sociais e especulativas.

> Entre essas duas tendências, a compreensão geométrico-mecânica do mundo exterior e uma concepção especulativa dêsse mundo, que se forma em nós quando tomamos consciência dêle através das lentes das categorias sociais, não existe nem harmonia, nem qualquer correspondência racional; existe, antes, uma discordância e quase uma antinomia. Diz-se que quando o homem pensa sôbre a natureza e as suas condições, êle o faz com o cérebro de uma outra época e, embora possuindo os conhecimentos técnicos do adulto, filosofa como uma criança. (L. Weber, *Le rythme du progrès,* págs. xi-xiii.)

Em tôda sociedade e cultura sempre existem êsses dois supersistemas diferentes, cada um dos quais enfeixa grande número de subsistemas. O supersistema técnico abrange a tecnologia, as ciências práticas e aplicadas, os processos econômicos de produção e transformação das coisas materiais, os inventos práticos, a linguagem prática e outros setores de cultura. O sistema especulativo e refletivo consiste em religião, magia, ética, direito, artes, filosofia e ciências teóricas. Em dado momento um dêstes supersistemas predomina numa dada sociedade (o "refletivo e especulativo" na Idade Média, por exemplo); em outro momento, é o seu competidor que prevalece (o técnico, na Idade Moderna). Cada um dêles, quando dominante, imprime um cunho definido à sua respectiva cultura.

---

rais ou derivativos da ética, da religião, da arte e outros *mores* de "não-manutenção". Veja-se especialmente A. G. Keller, *Societal Evolution* (Nova York, 1931), págs. 208, 218 e segs., 225-226, 246-250. A teoria da "cultura de realidade" e "cultura de valor" de A. Kroeber representa uma variante das teorias dicotômicas. Ver A. Kroeber, *The Nature of Culture,* págs. 152-166. Outra variante dessas teorias é dada por R. Merton no seu artigo "Civilization and Culture", in *Sociology and Social Research,* XXI (1936), 105-113.

6 Louis Weber, *Le rythme du progrès* (Paris, 1913). Ver também o seu "Civilisation et technique" in *Civilisation: Le mot et l'idée* (Paris, 1930), pp. 131-143.

Dos dois, o sistema técnico (assim como o pensamento e as atividades) do *homo faber* apareceu antes do especulativo, refletivo ou social. A mudança nesses sistemas e em todos os elementos de cada sistema realiza-se de diferentes maneiras. O supersistema técnico muda de modo gradual, contínuo e acumulativo. A mudança no supersistema refletivo se processa de forma esporádica e não acumulativa. Como o progresso ou mudança técnica é acumulativo e contínuo, influencia a mudança do sistema especulativo na cultura total muito mais do que a segunda influencia o primeiro.

Tal é o quadro essencial da sua teoria. Não difere muito dela a que nos oferecem A. Weber, R. MacIver e T. Veblen. Alfred Weber sublinha com razão que, se a Sociologia não quiser ser estéril e pedante, deve versar não apenas e não tanto sôbre o puro estudo das formas e a descrição de pequenos fatos (ainda que precisos), mas atacar os problemas centrais da vida cultural e social e procurar compreender os processos históricos, seus significados e o "como" e "porquê" da sua totalidade[7].

Buscando êsse objetivo, descobre êle que o mundo sócio-cultural total de qualquer sociedade ou área dada (sistema social), e a mudança total que nela ocorre *(Gesellschaftsprozess)* consiste em dois sistemas diferentes, civilização e cultura, e em dois processos distintos — o processo de civilização *(Zivilisationsprozess)* e mudança cultural *(Kulturbewegung)*. Por civilização, A. Weber entende algo de semelhante às "artes mecânicas" de F. Bacon, ao sistema técnico de Louis Weber e, de forma genérica (se bem que não em conteúdo concreto) à "categoria social" de A. Coste. É um mundo de fenômenos sócio-culturais científicos, tecnológicos, econômicos, materiais e utilitários. Por cultura, entende êle valôres e fenômenos refletivos, espirituais, não utilitários — religiosos, filosóficos, artísticos, éticos etc.[8].

A mudança sócio-cultural total *(Gesellschaftsprozess)* é composta dêsses dois processos principais, *Zivilisationsprozess* e *Kulturbewegung*. O tipo de mudança em cada um dêsses processos é diferente: o *Zivilisationsprozess* é universal, sempre a difundir-se sôbre seções cada vez mais extensas da humanidade, regular, acumulativo, linear na sua expansão e perfectibilidade; é uma linha de progresso. A *Kulturbewegung* é irregular, não acumulativa, sem tendência

7 Alfred Weber, *Ideen zur Staats-und Kultursoziologie* (Karlsruhe, 1927), págs. 5-6. Sua obra posterior, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (Leyden, 1935), não faz avançar muito a teoria exposta em *Ideen*.

8 A. Weber, *Ideen*, pág. 2 e segs.

linear, limitada a uma certa área cultural histórica além da qual não se difunde, a despeito do contato cultural; não é transferível a outras culturas.

Por estas breves descrições podemos reconhecer com facilidade a semelhança essencial dos esquemas de Coste, Louis Weber e Alfred Weber.

Perfeitamente similar, nos pontos essenciais, é o esquema de R. MacIver. Atribui êste o que a atual concepção da mudança histórica tem de fortuito e inadequado ao fato de os especialistas não haverem reconhecido a unidade básica dos fenômenos que descrevem. Sem unidade real não pode haver mudança, pois tôda mudança verdadeira pressupõe continuidade, e a continuidade só existe numa certa unidade. Diz MacIver com muito acêrto: "Sem êste conceito de unidade, a pesquisa histórica nada mais faz do que abrir trilhas separadas através da selva dos acontecimentos[9]." Em suma, êle percebe claramente a necessidade de distinguir entre uma unidade de sistemas e uma unidade de congéries. Como as congéries são em número infinito, a mera descrição de um deslocamento de congéries não nos permite compreender o "como" e o "porquê" dos padrões gerais de mudança. Daí a busca de grandes sistemas ou unidades por MacIver na selva dos fenômenos sócio-culturais. Sua solução resume-se em reconhecer, no mundo sócio-cultural total, duas diferentes classes ou sistemas fundamentais, a saber: um sistema de civilização e um sistema de cultura. O primeiro é composto de todos os "elementos" sócio-culturais que têm um caráter utilitário e que servem antes como meios do que como fins e valôres em si mesmos: tais são os sistemas tecnológicos, científicos, econômicos e políticos. O sistema de cultura é composto de elementos sócio-culturais que são "valôres-finalidades": "a família, a Igreja, o clube, o grupo de discussão, a reunião de bate-papo, o grêmio esportivo, a sociedade artística ou científica, a associação de formados, e certas formas de instituições educacionais são encarnações típicas de valôres-finalidades[10]."

---

9 R. MacIver, "The Historical Pattern of Social Change", in *Journal of Social Philosophy,* outubro de 1936, pág. 36.

10 Ver também MacIver, *Society* (Nova York, 1937), cap. XII. Êstes critérios têm sido usados por muitos economistas para separar as atividades econômicas das outras. "A atividade econômica se caracteriza por duas marcas específicas: objetiva — sendo a natureza, e não o homem, o seu objeto imediato; subjetiva — a atividade econômica é sempre um meio e não um fim em si mesma." M. I. Tugan-Baranovsky, *Fundamentos da Economia Política* (6.ª ed.; Riga, 1924, em russo), pág. 9. Ver cap. I. É esta, talvez, a melhor formulação do que A. Weber e MacIver entendem por civilização.

Os padrões de mudança de cada um dêsses sistemas diferem entre si: a mudança civilizacional ou tecnológica é gradual, acumulativa, linear e progressiva dentro da linha dos meios civilizacionais sempre melhorados. A mudança cultural é intermitente, quase nada acumulativa, não linear, progredindo em linhas ondulantes ou em "ciclos e ritmos". A civilização — a mais recente e mais aperfeiçoada maquinaria, carros, aviões — é universal por sua própria natureza; difunde-se entre todos os povos com as suas diferentes culturas. A cultura, por outro lado, é algo mais íntimo; só pode pertencer a um grupo dado, e a nenhum outro. Não tem universalidade; não penetra além de um certo grupo; não se difunde *urbi et orbi* e confina-se a uma área social limitada[11].

Ambos êstes sistemas coexistem em tôda sociedade e se infuenciam mùtuamente. Mas, como o progresso da ordem civilizacional é inexorável, acumulativo e irresistível, a ordem tecnológica parece condicionar a ordem cultural muito mais do que esta àquela[12].

As teorias de W. Ogburn e F. S. Chapin são construídas ao longo das mesmas linhas. Segundo Ogburn, os fenômenos culturais dividem-se em duas grandes classes: a cultura material e a cultura não material. A primeira não é claramente definida pelo autor[13]. Mas, pelo contexto das suas obras, torna-se evidente que a cultura material abrange os inventos tecnológicos, os fenômenos econômicos e algumas outras classes de fenômenos sócio-culturais. A cultura não material consiste em fenômenos sócio-culturais não materiais como a arte, a filosofia, a religião, em parte as formas sociais, políticas e outras formas de organização, assim como outros setores do mundo sócio-cultural.

---

11 Na sua *Social Causation* (Nova York, 1942), êle reformulou de certo modo a sua teoria dividindo a total "forma consciente de Ser" nas três ordens: social, tecnológica, cultural, indicando *grosso modo* os setores principais de cada ordem. No entanto, os princípios essenciais da primeira versão da sua teoria são mantidos nesta segunda versão.

12 Neste ponto, uma ambigüidade permeia ambas as obras de MacIver. Por outro lado, êle acentua enfàticamente a mutualidade da influência, afirmando mesmo que a cultura governa a nau da tecnologia ou da civilização e determina para que fins ela será usada. Ver *Society*, págs. 462-464 e 470-473. Essa ambigüidade, inevitável em tal situação, repassa tôda a teoria de MacIver.

13 No seu livro *Social Change* (Nova York, 1922) êle introduz o têrmo sem qualquer definição ou especificação, pág. 60 e segs. Veja-se também a sua *Recent Social Trends in the United States* (Nova York, 1933), pág. xiii e segs., onde tôda a teoria é reformulada. As definições específicas dadas não dissipam o que há de vago na teoria.

Os dois sistemas de cultura de Ogburn são diferentes e, como tais, mudam de diferentes maneiras. A cultura material muda dentro de uma tendência linear de acumulação seletiva; com o correr do tempo, ela cresce progressivamente e torna-se mais perfeita; sua mudança é contínua (embora nem sempre com o mesmo andamento e ritmo); o andamento da mudança é mais rápido do que na cultura não material. No processo de mudança a cultura material vai geralmente na vanguarda, enquanto a não material a segue com certo atraso. Significa isto que a cultura material é mais poderosa do que a não material — outra tese compartilhada por tôdas as teorias precedentes. A cultura material muda esporàdicamente; não é acumulativa nem universal.

Finalmente, várias outras teorias, como a de Karl Marx e a de Thorstein Veblen[14], seguem linhas algo semelhantes, com uma diferença: acentuam claramente o sistema econômico ou tecnológico no mundo sócio-cultural total (o "poder material" e as "fôrças materiais de produção" de Marx, e o sistema tecnológico de Veblen), mas não agrupam o resto dos traços sócio-culturais em outro sistema definido. Deixam-nos ficar como uma espécie de categoria residual, em que por vêzes distinguem sistemas tais como a "superestrutura jurídica e política" e a "ideologia" de Marx; mas isso é feito *en passant,* por assim dizer. Outra diferença é a pressuposição implícita nas teorias de Marx e de Veblen, de que todo o mundo sócio-cultural se acha tangìvelmente integrado em tôrno do seu sistema "econômico-tecnológico", num sistema integral; e, portanto, quando o eixo se desloca, os demais setores do mundo sócio-cultural também mudam. Mas esta diferença — importante à primeira vista — não é tão importante na realidade porque, afinal de contas, L. Weber, Ogburn e MacIver também sustentam que o sistema tecnológico muda contìnuamente e é irresistível em seus efeitos sôbre o mundo cultural não material; isto significa, no fundo, que ambos êsses sistemas estão de certo modo integrados num sistema causal, dominado pelo sistema civilizacional ou material. A teoria de Marx é, em suma, o protótipo de tôdas as outras teorias posteriores examinadas.

---

14 Ver K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Nova York, 1904), págs. 11-13 e *passim.* Um esbôço e análise geral da Sociologia marxista será encontrado em *CST,* cap. 10; G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie* (Paris, 1962), cap. VIII; T. Veblen, *The Instinct of Workmanship* (Nova York, 1914); *The Theory of the Leisure Class* (Nova York, 1899); *The Place of Science in Modern Civilization* (Nova York, 1919); e *The Higher Learning in America* (Nova York, 1918).

Crítica

O defeito principal destas teorias é que nenhuma delas foi além de algumas asserções mais ou menos gerais a respeito da natureza do seu sistema ou unidade sócio-cultural. É o sistema um dos elementos causalmente unidos, um dos elementos significativamente unidos, ou simplesmente um conceito formal de classe, uma mera soma de congéries semelhantes? Neste último caso, em que difere êle das congéries? Nenhum dos autores, com exceção de MacIver, tenta sequer definir o seu sistema. Tampouco sabemos se uma certa classe de fenômenos sociais, como por exemplo a arte ou a religião, em *tôdas* as suas formas, pertence sempre a um dos dois sistemas, ou se pertence a êle apenas numa certa forma. Por exemplo: quando a arte é visual ou sensiva, ou quando a religião é "científica", pertencem a uma classe; mas pertencem ao outro sistema quando a arte é ideativa ou quando a religião é super-racional. Estas teorias são realmente nebulosas.

Na medida em que temos de presumir que elas realmente significam algo de definido, verificamos que as divisões dicotômicas em exame são antes fictícias do que reais, lògicamente defeituosas e fatualmente ilusórias. Consideremos, dêste ângulo, as variantes uma após outra.

Cultura material versus **cultura não material**

Que é cultura material? A certa altura nos dizem que a materialidade do traço cultural "não reside na vida (ou propriedades físicas) de um determinado objeto, mas na perpetuação do *conhecimento* de como fazer o objeto[15]." Mais adiante, ouvimos repetir uma porção de vêzes que a cultura material "cresce por meio das invenções", "por causa das invenções" ou "graças à capacidade mental[16]." Isto significa que a cultura material em si mesma é uma forma de conhecimento, porque a invenção ou a capacidade mental não é nem um processo físico-químico, nem um processo biológico como tal (muitos organismos não inventam), mas um processo mental ou pensamento. Como tal, deve ser classificada por Ogburn na cultura não material, pois a ciência é considerada por êle como uma forma de cultura não material. Temos, portanto, estas duas proposições: "o conhecimento é cultura material", e "o conhecimento [a ciência] é cultura não material".

---

15 Ogburn, *Social Change,* pág. 74.

16 *Ibid.,* págs. 36, 103, 269 e *passim.*

Como observa com razão R. Merton:

O mesmo traço cultural é por vêzes classificado [por Ogburn] como material, outras vêzes como não material. Por exemplo, o uso de objetos e substâncias é uma parte da cultura material (*Social Change,* 72), enquanto as maneiras de fazer coisas e as regras envolvidas no manuseio de dispositivos técnicos são não materiais (*ibid.,* 28, 44, 271). Por outro lado, os métodos de fazer objetos são ao mesmo tempo materiais e não materiais (*ibid.,* 12, 105, 106). E assim por diante[17].

Tudo isto significa que a premissa fundamental da teoria de Ogburn é mal definida e até autocontraditória; já por esta razão, não pode servir como fundamento para as proposições subseqüentes que nela se baseiam.

O mesmo vale para a teoria marxista e outras teorias semelhantes de "interpretação econômica da história". Os seus "meios e instrumentos de produção", "poder material de produção", "relações de produção" e "estrutura [ou sistema] econômica da sociedade como o fundamento real sôbre o qual se erigem as superestruturas jurídicas e políticas [e outras superestruturas ideológicas]" são mal definidos. Estas teorias esquecem por completo um fato fundamental: a natureza mista e derivativa de todo sistema econômico, evidentemente determinado pelos conhecimentos científicos e pela tecnologia existentes, pelo caráter das normas éticas e jurídicas que prevalecem na sociedade, assim como pela influência tangível de fatôres religiosos, filosóficos, políticos e até estéticos. Em suas fases de produção, de distribuição e até de consumo, o sistema econômico de um grupo social incorpora os conhecimentos científicos(inclusive tecnológicos) e as normas jurídicas e morais que nêle prevalecem. A economia da Idade do Bronze era tão avançada, nem mais nem menos, quanto a sua ciência, a sua tecnologia e as suas normas jurídicas. Antes de se adquirir o conhecimento das propriedades do fogo, do vento, da roda, ou, mais tarde, do vapor, da eletricidade e da desintegração atômica, e antes de serem inventados instrumentos que utilizassem essas energias, não foi possível estabelecer nenhum sistema econômico da Idade da Pedra, do Cobre, do Bronze ou da Máquina: os conhecimentos existentes determinaram o tipo de economia de cada sociedade no passado e continuam a fazê-lo no presen-

---

17 Ver R. K. Merton, "Civilization and Culture", in *Sociology and Social Research,* XXI (1936), 104.

te. Do mesmo modo, o tipo de normas jurídicas que prevalecem numa dada sociedade positivamente condiciona as formas principais de relações econômicas dentro dessa sociedade — se a propriedade será comunal ou privada, e quais serão os meios jurídicos de adquirir, utilizar, possuir, administrar, trocar e transmitir bens econômicos. A natureza derivativa do sistema econômico pode ser expressa pela equação:

$$SE = f\,(CT + LE)$$

(O sistema econômico de tôda sociedade é, em grande parte, função de sua ciência e tecnologia, mais suas leis e sua ética). Menos importante, mas ainda assim significativo, é o papel condicionador dos valôres e normas religiosos, políticos, filosóficos e estéticos da sociedade. O poder considerável das fôrças econômicas deve-se ao poder das fôrças científico-tecnológicas e ético-jurídicas que o sistema econômico incorpora. A cada mudança em seus conhecimentos científico-tecnológicos e em suas normas ético-jurídicas, o sistema econômico da sociedade sofre uma mudança correspondente[18].

Esta natureza mista-derivativa do sistema econômico significa que êle não deve ser considerado como uma espécie de *primum mobile* da mudança sócio-cultural ou como o "fundamento real" da superestrutura não econômica, como pretende a teoria marxista. Se subtrairmos de qualquer sistema econômico os seus componentes científico-tecnológico e ético-jurídico, pouco restará — assim como pouco resta quando subtraímos da água o oxigênio e o hidrogênio.

O segundo êrro fundamental, tanto da teoria marxista como da ogburniana, é considerar o material e o não material como duas entidades separadas ou como classes diferentes de fenômenos. É um êrro porque, como vimos, todo objeto, traço ou elemento de cultura tem sempre dois aspectos: o significado interior, sócio-cultural, que é o seu aspecto não material (simbólico); e o aspecto exterior ou material, que consiste em veículos e agentes compostos de fenômenos inorgânicos e orgânicos que encarnam, objetivam, exteriorizam ou socializam o aspecto interior ou significado sócio-cultural. Na minha *Dynamics* faço ver que:

> Êsses veículos exteriores só pertencem a uma cultura na medida em que são uma manifestação do aspecto interior... Privada do

18 Ver o desenvolvimento desta proposição na *Dynamics*, vol. IV, pág. 122 e segs.; R. Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialist Geschichtsfassung* (Leipzig, 1896); e em L. Petrazycki, *Die Lehre vom Einkomenn* (Leipzig, 1893).

seu significado interior, a Vênus de Milo torna-se um simples pedaço de mármore... Uma sinfonia de Beethoven transforma-se numa mera combinação de sons, ou mesmo em vibrações ondulatórias do ar com certo comprimento de onda, a serem estudadas pela física[19].

Despidos do seu significado interior, uma ferramenta, uma faca, uma machadinha, um automóvel, uma draga, um rádio-receptor e uma bandeira nacional deixam de ser objetos de cultura e tornam-se simples objetos físicos, químicos ou biológicos. Uma idéia científica, quando se socializa e emerge da mente da pessoa que a concebeu para o mundo social, nunca deixa de objetivar-se em alguns veículos "materiais": numa conferência (sons, movimentos ondulatórios do ar), num livro, num disco, num filme, num manuscrito, aparelho, laboratório, conferência científica, reunião de debates, sala de aula, universidade, academia, instituto, e numa centena de outras formas — perfeitamente materiais. Uma idéia técnica exterioriza-se sob a forma da maquinaria ou dos instrumentos inventados, assim como dos bens materiais da emprêsa que explora o invento.

Anàlogamente, uma religião, ao tornar-se sócio-cultural (isto é, acessível aos outros), inevitàvelmente se exterioriza nos veículos do sermão, do púlpito, do texto manuscrito, do livro, da máquina impressora, da música, das cerimônias, estátuas religiosas, pinturas e ícones, na contrução de capelas, templos, catedrais, e na formação de organizações religiosas com tôdas as suas propriedades e complexos materiais.

Uma idéia estética, ao se socializar, encarna-se em pinturas, estátuas, ornamentações, edifícios, partituras e instrumentos musicais, conservatórios de música, auditórios, um salão de concertos, um museu, e em muitas outras formas perfeitamente materiais.

Os pesados volumes de códigos e estatutos jurídicos, policiais, juízes, tribunais, prisões, fôrcas, cadeiras elétricas e outros instrumentos materiais de punição constituem os veículos "materiais" das idéias e valôres jurídicos e éticos.

O mesmo se aplica às idéias, valôres e normas políticas, econômicas ou sociais. Cada uma delas, se concebida por um indivíduo, não pode tornar-se social — isto é, acessível a outros — sem alguma forma de exteriorização ou materialização, porque (excluindo-se a telepatia e a clarividência) nada podemos transmitir a ninguém da nossa experiência interior — idéias, sentimentos, emoções, volições

19 Ver *Dynamics*, vol. I, pág. 55 e segs.

— sem os exteriorizar. Exteriorização significa "materialização". Requer veículos e agentes físicos. Sabemos que todo sistema sócio-cultural empírico possui os componentes "materiais" de veículos e agentes. Por outro lado, nenhum objeto ou fenômeno, sejam quais forem as suas propriedades físicas ou químicas, pode tornar-se objeto ou fenômeno de cultura sem possuir o aspecto interior dos significados. Quando êste axioma é compreendido, tudo quanto há de absurdo no contraste entre a cultura material (veículos) e a cultura não material (significados) como entidades e classes ou objetos separados torna-se evidente.

Pela mesma razão a dicotomia de Marx-Ogburn, considerada sob esta forma, é inaceitável.

Cultura tecnológica versus **cultura sócio-refletiva**

A dicotomia de Louis Weber, e em parte de Marx e de Veblen, resistirá melhor ao exame do que a dicotomia material-não material? Em absoluto, e por motivos semelhantes. Estas teorias costumam partir do velho aforismo *Primum vivere, deinde philosophare,* ou, como se expressa Goethe, "No princípio era a ação[20]", e, nas palavras de W. G. Sumner, "A primeira tarefa da vida é viver; os homens começam por atos, não por pensamentos[21]." Estas teorias sustentam que o homem foi primeiro *homo faber* e não *homo socius* ou o *homo sapiens* pensante, e que a ação, a prática, as maneiras de fazer coisas, ou técnicas, precederam e continuam a preceder qualquer pensamento e são fenômenos bem distintos do pensamento. Daí a separação entre a técnica, ou classe técnica de fenômenos sócio-culturais, e a classe não técnica. Será isto lògicamente aceitável? De forma nenhuma. Em primeiro lugar, não há um jota sequer de evidência fatual ou lógica de que o *homo faber* tenha precedido o *homo socius* ou o *homo sapiens.* Lògicamente, para ser o mais primitivo *homo faber,* o homem tinha de ser, em certa medida, um *homo sapiens* pensante — à moda primitiva; de outra maneira não poderia fabricar nada (visto como não o consideramos guiado pelo instinto. Se é guiado exclusivamente por êste, então não passa de um animal, um objeto da Biologia e não um portador de cultura). Até para fazer a mais simples arma de pedra com que alvejar um animal era necessário algum pensamento prévio de sua parte, para não falarmos em operações mais complexas.

---

20 Ver L. Weber, *Le rythme du progrès,* pág. 123.

21 W. G. Sumner, *Folkways* (Nova York, 1906), págs. 1, 2, 25 e *passim;* e A. Keller, *Societal Evolution* (Nova York, 1931), pág. 208 e segs.

Pondo de lado a prioridade da emergência do *homo faber* e atentando na conduta real e conhecida da raça humana, podemos afirmar convictamente que os homens nem sempre começam por ações: em tôda a sua conduta racional ou semi-racional, em todos os seus atos conscientes, ou pensam antes de agir, ou pensam simultâneamente com a ação. A proporção dêsses atos racionais, semi-racionais, conscientes e propositados é enorme na conduta humana total.

Em sua pretensão à universalidade, o argumento pragmático em discussão é evidentemente falaz. Erige uma classe parcial em regra universal. Uma ação cega e impensada não é suficiente para tornar-se uma verdadeira fôrça de mudança sócio-cultural, para ser "acumulativa" e para exercer uma influência crescente sôbre todos os demais setores dos fenômenos sócio-culturais. Um ato cego e errôneo só pode conduzir à ruína dos agentes e não à acumulação de cultura, experiência e conhecimento. Se a ação impensada, como um instinto, parece ser adequada, atender à necessidade, o resultado será um desenvolvimento do instinto, uma estagnação das respostas instintivamente corretas e a final estagnação de tôda a vida sócio-cultural. A conseqüência de tais ações não será uma cultura sempre em evolução ou qualquer técnica social em contraste com a técnica instintiva dos animais. Numa palavra: o argumento destrói a si mesmo com as suas autocontradições, e por aqui podemos deixá-lo a descansar em paz.

A classificação dicotômica dos fenômenos sócio-culturais em técnicos (ou tecnológicos) e não técnicos (ou não tecnológicos) é completamente insustentável. Tôda classe de fenômenos sócio-culturais, inclusive a dos supostos fenômenos não técnicos, tem os seus aspectos técnicos e não técnicos, assim como tôda classe de fenômenos sócio-culturais tem os seus veículos "materiais" e os seus significados e aspectos "não materiais". Técnica significa o modo de fazer coisas — o modo de usar instrumentos e ferramentas e os meios de realizar consciente ou inconscientemente certos objetivos. A pintura, a escultura, a arquitetura, a música, a literatura, o drama, a religião, a ciência, o direito, a ética, as organizações econômicas, políticas e sociais, possuem todos as suas técnicas próprias e não podem deixar de tê-las. Em suma, tôda classe de fenômenos sócio-culturais possui a sua técnica, inclusive a técnica da "tecnologia".

Todo sistema científico, quer se trate da Física ou da Química, quer da História ou da Biologia, tem a sua técnica de pesquisa, de estudo, de adestramento, de conservação e de propagação. Na maioria dos casos trata-se de uma técnica muito complexa, difícil e complicada, que exige anos de treinamento. Entrementes, a ciência

em geral e as ciências sociais em particular são, de acôrdo com a teoria criticada, fenômenos supostamente não técnicos ou não tecnológicos.

Tôda religião compreende um vasto elemento técnico: as técnicas de suas orações, de seus rituais, das reuniões de fiéis, da catequese e da propagação. Também possui um número imenso de veículos "materiais", instrumentos e petrechos, e um código muito rígido e complicado de regras e normas hieráticas de procedimento técnico para alcançar os seus fins. E a religião nos é apontada como um fenômeno não técnico!

Tôda arte, seja ela a música, a pintura, a arquitetura, o teatro ou a literatura, possui a sua técnica própria. Cada artista possui, muitas vêzes, o seu método especial de criar e muitos anos de adestramento se fazem necessários para dominar sequer uma parte da sua técnica. A arte também passa por ser um fenômeno não técnico.

Contrastar fenômenos técnicos com não técnicos como classes separadas não é mais lógico do que contrastar um dos lados da minha mão com o outro ou uma das faces de um tecido com a outra (o veículo objetivador com o significado). Dizer que uma das faces do tecido assume a dianteira na mudança e a outra fica para trás, ou que uma das faces surgiu primeiro que a outra, é também inadmissível.

Apresentada sob esta forma, a teoria é certamente errônea. Pode, no entanto, ser expressa de uma forma diferente, a saber: que certas classes de fenômenos sócio-culturais (com os seus aspectos técnicos e não técnicos) se unem num sistema— por exemplo, um sistema econômico e tecnológico — enquanto outras classes de fenômenos sócio-culturais — por exemplo, a arte, a religião, a ética e o direito — se unem em outro sistema, e êsses sistemas mudam de maneira diferente. Isto nos conduz à terceira variedade de teorias dicotômicas — civilização *versus* cultura.

Civilização versus **cultura; sociedade** versus **ideologia**

Aqui se nos deparam concepções as mais vagas do que se entende por essas classes e de que "linhas" — elementos, componentes, subsistemas — de fenômenos sócio-culturais é composta cada classe. A. Weber não dá nenhum *fundamentum divisionis* claro. A. Coste, M. Tugan-Baranovsky e R. MacIver o fazem: é o *princípio de utilidade* ou o dos *valôres-como-meios* ou *como-fins*. O princípio é válido? Pode nos servir como guia digno de confiança na distinção entre as classes? Infelizmente, me parece que não. Em primeiro lugar, porque

cada um dêsses autores inclui a mesma linha de fenômenos ora numa, ora na outra de suas classes dicotômicas. Por exemplo, Coste coloca as crenças e a religião ora numa, ora na outra de suas classes. O mesmo faz MacIver, que em determinada passagem inclui a ciência na civilização[22], e em outra na cultura[23].

A seguir, baseando-se no mesmo princípio utilitário, Coste coloca as crenças na sua classe de socialidade (correspondente à civilização de MacIver); êste e A. Weber incluem em geral a religião na classe da cultura, ou no que Coste denomina ideologia. Destarte, embora guiados pelo mesmo princípio, os autores usam métodos bem diferentes de classificar os fenômenos culturais. Incoerências e contradições desta espécie são numerosas em suas obras. Êsse defeito não é de surpreender quando consideramos a natureza dos seus critérios. O princípio de utilidade, pela sua própria natureza, não pode servir satisfatòriamente a essa finalidade. Se o tomamos no sentido psicológico, ou do que cada homem considera útil ou inútil, perdemo-nos num labirinto de fantasias, diferenças e contradições individuais. Psicològicamente, um ateu considera as funções religiosas como perfeitamente inúteis; um crente, ao contrário, as vê como sumamente úteis e vitalmente necessárias, proveitosas até aos seus negócios.

Psicològicamente, Coste e MacIver consideram tôda a ciência teórica (natural, social e humanística)[24] e tôdas as belas-artes como destituídas de utilidade, como "valôres-finalidades." Há milhares de pessoas — cientistas, artistas, gente comum — que decididamente não concordam com semelhante diagnose: na opinião dessas pessoas, as ciências e as artes são altamente úteis, no sentido mais rigoroso do têrmo. Coste, Weber e MacIver consideram a tecnologia como útil e a incluem na classe da socialidade ou civilização, mas muitos escritores, pensadores e pessoas comuns deploram o progresso tecnológico, o acham nocivo e venenoso, e acreditam que êle priva as culturas de saúde e higidez, minando o próprio vigor e fôrça vital da humanidade[25]. E assim por diante.

---

22 Ver MacIver, *Society*, págs. 403-404.

23 MacIver, "The Historical Pattern of Social Change", pág. 41.

24 MacIver considera a combinação das belas-artes e das ciências como "um exemplo típico de valôres-finalidades". Ver "The Historical Pattern of Social Change", pág. 41.

25 Vejam-se, por exemplo, os juízos emitidos a êste respeito por Tolstoi, Gandhi, Ruskin e Inge; ou obras como G. Lombroso, *La rançon du machinisme* (Paris, 1931); R. A. Freeman, *Social Decay and Regeneration* (Boston, 1921); H. Adams, *The Degradation ot the Democratic Dogma* (Nova York, 1919); J. L. Duplan, *Sa Majesté la machine* (Paris, 1930); D. Rops, *Le monde sans âme* (Paris,

Psicològicamente, não há unidade de opinião sôbre quais os fenômenos sócio-culturais que são úteis e quais os que não o são, sôbre quais dêles são valôres-meios e quais são valôres-finalidades.

Que estas declarações não são meras conjeturas, é o que demonstra um estudo concreto das relações entre as atividades exteriores dos indivíduos e grupos, por um lado, e a motivação dessas atividades pelo outro. Nosso estudo da motivação real de 55 atividades exteriores por parte de 103 pessoas mostra, em primeiro lugar, que não há relação estreita e específica entre uma dada atividade exterior e um dado motivo, quer a atividade seja considerada como fim, quer como meio. Eis aqui alguns exemplos dos motivos principais de várias atividades: a atividade religiosa tem como motivos (em diferentes pessoas e no mesmo indivíduo em ocasiões diferentes) a necessidade física, o confôrto pessoal, o hábito ou costume, razões utilitárias e econômicas, coerção, fôrça das circunstâncias, curiosidade, mudança etc. Os motivos da dança são o recreio pessoal, "sociais", o "costume", fins preparatórios, o exercício etc. O ato de comer é motivado pela necessidade física, pelo hábito, curiosidade, fôrça das circunstâncias, e assim por diante. Estas respostas estão a indicar um quadro muito mais complexo de motivação e do seu caráter variável do que geralmente se pensa. Da mesma forma, nos mostram que a mesma atividade, inclusive a de comer, ora aparece como um meio, ora como um fim em si mesma. A atividade religiosa é, para alguns, um valor-finalidade, e para outros um valor-meio. Até para o mesmo indivíduo, ora é um meio, ora uma finalidade[26].

Não é possível manter a dicotomia criticada sôbre uma base psicológica. MacIver bem o compreendeu; por isso, tenta deslocar o problema do plano subjetivo-psicológico para o objetivo-sociológico. Afirma, pois, que uma tal dicotomia, com os compartimentos de cultura mencionados em cada classe dicotômica, é sociològicamente dada, como uma realidade social, objetiva e superindividual.

Será válida esta asserção? A pergunta evoca sérias dúvidas, visto que o próprio autor coloca a ciência, por exemplo, ora em um, ora

---

1932); H. Dubreuil, *Standards* (Paris, 1929); H. de Man, *Au delà du marxisme* (Paris, 1929); G. Duhamel, *L'humaniste et l'automate* (Paris, 1933); H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris, 1932); O. Spengler, *Der Mensch und die Technik* (Munique, 1933); A. J. Toynbee, *A Study of History*, vol. III, págs. 154-174; vol. IV, págs. 39-56, e em todos os seis volumes, *passim;* L. Mumford, *Technics and Civilization* (Nova York, 1935), e *The Culture of the Cities* (Nova York, 1938); e P. M. Schuhl, *Machinisme et philosophie* (Paris, 1938).

26 Ver dados minuciosos em P. Sorokin e C. Berger, *Time-Budgets of Human Behavior* (Cambridge, Massachusetts, 1939), Parte III.

em outros grupos. Pode-se também contestar que "a família, a Igreja, o clube, o grupo de discussão, a reunião de bate-papo, a organização esportiva, as sociedades científicas e artísticas, as associações de formados e certas formas de instituições educacionais [sejam] exemplos típicos de valôres-finalidades", enquanto os sistemas tecnológicos, econômicos e políticos seriam "típicos valôres-meios." Sabemos que, para muitas pessoas comuns e muitos pensadores[27], desde os sofistas, Sexto Empírico, Luciano, Marsílio de Pádua, Maquiavel e Pierre du Bois até uma legião de céticos, liberais e radicais, a única justificativa da religião e da Igreja é o fato de serem socialmente úteis — isto é, de serem bons meios para alcançar certos fins. Todos nós conhecemos muitas pessoas que se casam (especialmente com um parceiro ou parceira rica) e constituem família como simples meio de alcançar finalidades completamente alheias à família[28]. Grande número de pessoas consideram o esporte e o exercício como uma grande maçada[29], mas, assim mesmo, um meio necessário de manterem a sua saúde. Por outro lado, para muitos inventores tecnológicos, e talvez para a maioria dos grandes inventores, a invenção em si mesma foi a finalidade, o valor-em-si, e não um meio de alcançar outra coisa[30]. Isto é ainda mais verdadeiro de muitos cientistas e eruditos e de suas organizações. Há muito fura-vidas, muito homem de negócios e muito "construtor de império" que consideram os negócios e o fazer dinheiro como um fim em si mesmo[31]. Quanto a sistemas políticos, é preciso fazer desconto de Platão, Aristóteles, Hegel e uma multidão de escritores, dentre os maiores que escreveram sôbre o Estado e o govêrno, e que os tomaram como o valor-finalidade, como a condição e, ao mesmo tempo, a realização do mais alto valor — certamente muito mais alta e de muito mais valor-como-finalidade do que as associações de esportistas, ex-alunos, ou tagarelas de MacIver e coisas que tais.

---

27 Ver os dados confirmativos em nosso livro *Time-Budgets of Human Behavior*, Parte III.

28 Ver os dados, *ibid.*

29 Ver a diversidade de motivação, *ibid.*

30 Ver F. Taussig, *Inventors and Money-Makers* (Nova York, 1915), onde a verdadeira psicologia dos inventores e a sua paixão pelo trabalho a que se dedicam é excelentemente documentada. J. Rossman, *The Psychology of the Inventor* (Washington, 1931), cap. X: De 710 interrogados sôbre os motivos de sua atividade, 193 indicaram o amor à invenção; 167, o lucro financeiro; 118, a necessidade; 73, o desejo de realizar; 27, o prestígio; 22, o altruísmo; 6, a preguiça; e por aí a fora.

31 Quanto ao homem de negócios, ver Taussig, *ibid.*

Não há duvidar dêstes fatos, mas pode-se argumentar que êles apresentam a situação mais de um ponto de vista psicológico do que sociológico. Sendo assim, podemos indagar quais são as provas de que sociològicamente acontece tal como afirma MacIver. Infelizmente, êle não fornece provas de espécie nenhuma. O único caminho, para êle, é demonstrar que uma investigação objetiva das classes enumeradas de fenômenos sócio-culturais revela que as atividades tecnológicas, econômicas e políticas são sempre e em tôda parte utilitárias, enquanto a família, a religião, as artes, a ciência e a filosofia são uniformemente e perenemente destituídas de caráter utilitário. Difìcilmente seria possível provar tal coisa. Primeiro, se as classes denominadas inúteis ou não utilitárias de fenômenos sócio-culturais o fôssem realmente, como explicar a sua sobrevivência através dos séculos e milênios de história humana? Segundo, existem estudos em número suficiente, até da religião e da magia mais primitiva, para mostrar a sua excepcional utilidade sob vários aspectos: Platão, Aristóteles, ibn-Khaldun, Vico, S. Tomás de Aquino e outros pensadores idealistas, não menos que investigadores céticos ou científicos como Marsílio de Pádua, Maquiavel, E. Durkheim, J. Frazer, G. LeBon, B. Kidd, G. Sorel, V. Pareto, C. Ellwood, Max Weber e F. de Coulanges, provaram irrefutàvelmente as funções utilitárias da religião[32]. O mesmo se pode dizer, com pequenas variações, da arte e especialmente das ciências, da ética, do direito e de qualquer classe dos fenômenos de "cultura". E vice-versa, nem tôdas as formas de atividade tecnológica, econômica ou política foram sempre e em tôda parte úteis. Se assim fôsse, jamais teria existido uma "economia errada", uma "política venenosa" ou uma "tecnologia prejudicial[33]."

Do ponto de vista da ética ideativa, tôdas as utilidades sensivas levam à perdição; a união com o Absoluto e tudo que a ela conduz é o único valor real. Do ponto de vista da ética sensiva, a ética e os valôres ideativos não passam de superstição e obscurantismo. Em resumo, qualquer exame objetivo mostraria que, sociològicamente, não existem classes úteis e não úteis de fenômenos sócio-culturais como tais, nem valôres-meios ou valôres-finalidades como

32 Ver, especialmente, obras como J. G. Frazer, *Psyche's Task* (Londres, 1913), e G. Sorel, *Reflection on Violence* (Nova York, 1912), pág. 133 e segs. onde êle mostra a utilidade da mitologia. Sôbre outras obras, veja-se a minha *CST*, pág. 54 e segs., e cap. XII.

33 Toynbee mostra claramente que o progresso tecnológico tem se associado antes a um declínio da civilização, e não ao seu crescimento e melhoramento. Ver *A Study of History*, vol. III, pág. 154 e segs.; vol. IV, págs 39-56, e *passim*.

tais. Tampouco é um fato sociológico objetivo que as classes econômica, política, tecnológica e outras sejam sociològicamente "meios", enquanto a reunião de bate-papo e a organização esportiva seriam "finalidades".

Sociològicamente, não existe nenhuma classe de objetos sócio-culturais que para tôda a gente, em tôdas as ocasiões e em tôdas as culturas seja sempre valor-finalidade ou sempre valor-meio. Até na mesma cultura, digamos na sensiva, pràticamente todos os seus sistemas principais dividem (sociològicamente) os respectivos valôres em valôres-finalidades e valôres-meios, em positivos e negativos, de onde resulta uma pirâmide de valôres. A religião tem o seu valor-finalidade: Deus, a união com Êle, a salvação da alma. Também possui os seus valôres-meios: o jejum, uma vida piedosa, as doações à Igreja e aos pobres, a freqüência regular aos serviços, um edifício respeitável para a igreja, e assim por diante. A ciência, do mesmo modo, tem o seu valor-finalidade, a verdade e o verdadeiro conhecimento, e os seus valôres-meios: obter uma boa dotação para uma universidade, bons laboratórios, bibliotecas, instrumentos e técnicas de estudo. A arte tem o seu valor-finalidade, a beleza, e os seus valôres-meios: pincéis, telas, piano etc. O valor-finalidade dos negócios é administrar a emprêsa com êxito e dentro das linhas do serviço social; seus valôres-meios são a publicidade, os vendedores, organizadores, os trabalhadores, a concorrência vitoriosa etc. E o mesmo quanto à política e ao govêrno.

Em cada classe de fenômenos sócio-culturais, todos os seus valôres são encarados não como iguais, mas como estratificados numa pirâmide hierárquica que começa pelos valôres-meios negativos e mais ínfimos e termina pelo valor-finalidade máximo e supremo. Quase não há setor importante de cultura que considere os seus valôres como iguais, quer todos êles como simples meios, quer como simples finalidades, ou que coloque a todos no mesmo nível.

Tal é a situação sociológica real, e não a imaginária postulada pelos nossos autores. Êsses autores não têm nenhuma base real para afirmar que, sociològicamente, a sua dicotomia é bem fundamentada. Sua divisão dicotômica do mundo sócio-cultural total em dois super-sistemas diferentes é ilusória. Não menos ilusória, por conseguinte, é a imputação de uma série de características diferentes a cada uma dessas divisões.

Já vimos que todos os dicotomistas afirmam uma série de diferenças nas funções e no modo de mudar de cada um dos seus dois sistemas. Garantem-nos que o sistema tecnológico, societal, material ou civilizacional muda mais regularmente, é acumulativo, linear no

seu progressivo "cada vez maior e cada vez melhor", se difunde mais cedo e mais fàcilmente sôbre tôdas as culturas, e assume a dianteira da mudança; e que o outro sistema, ideológico, não material, cultural, nem é acumulativo, nem linear em seu desenvolvimento, nem tampouco universal em sua difusão; é "local", limitado a uma dada sociedade ou área, e fica para trás na mudança.

Serão válidas tais asserções? Lògicamente, se as próprias dicotomias são discutíveis, é de esperar que as conclusões sejam igualmente duvidosas. Também do ponto de vista fatual parecem ser inadequadas.

A afirmação de que a cultura material (ou civilização, ou socialidade) é universal em seu caráter, difunde-se mais fàcilmente entre tôdas as espécies de sociedades e de culturas, e é adotada e aceita por tôdas elas, ao passo que a cultura não material permanece e não pode deixar de permanecer um fenômeno puramente local, incapaz de difusão sôbre as culturas diferentes, é também muito duvidosa. De fato, desde o fim do século XIX muito invento tecnológico nôvo se tem difundido através de todo o planêta: automóveis, aviões, rádio etc. Mas, a partir da Primeira Guerra Mundial, "quantidades" de cultura material como o comunismo, o fascismo, o totalitarismo, o jazz e certas formas de dança também se têm difundido sôbre todo o planêta; e, se medirmos a difusão e a universalidade pelo número de indivíduos e grupos que aceitaram e que usam os mencionados complexos materiais e não materiais, é provável que o comunismo, o fascismo e o totalitarismo se difundam mais largamente e num período mais curto do que o automóvel ou o avião. Em outras palavras, os supostos traços "culturais" não universais são pelo menos tão universais quando os supostos traços universais de "civilização". A Bíblia é, evidentemente, cultura não material; e contudo, é difícil encontrar um invento tecnológico que esteja difundido *urbi et orbi* como a Bíblia. O mesmo se pode dizer das obras de Shakespeare e Beethoven; das filosofias confuciana e platônica; do uso do *bâton* e do cabelo cortado; da monarquia e da república; do socialismo e do progressivismo; da vida familiar monogâmica e poligâmica; dos estilos na moda, na arte e no parlamentarismo; do traje de noite e da teosofia. A difusão do Hinduísmo, do Cristianismo, do Budismo e do Islã é mais um exemplo da larga difusão da cultura não material no passado. A propagação do alfabeto siríaco, partindo da Síria para chegar aos mongóis e manchus da Ásia; dos padrões helênicos de arte, passando do mundo greco-romano ao hindu; a difusão, adoção ou invenção independente de códigos de moral muito semelhantes entre um número enorme de sociedades

primitivas e históricas do passado e do presente[34]; a presença de número imenso de instituições políticas, formas de casamento e vida familiar, crenças religiosas, formas de organização social, usos e costumes semelhantes entre grande número de sociedades do passado e do presente, muitas vêzes separadas umas das outras por vastas áreas[35] — todos êsses exemplos de invenção disseminada ou independente de valôres semelhantes da cultura não material entre centenas e milhares de diferentes tribos, sociedades e nações demonstram eloqüentemente a capacidade de difusão dos valôres não materiais e a facilidade com que se enraízam entre as mais diferentes culturas e povos. Só êste fato basta para invalidar completamente as asserções das teorias dicotomistas.

Por outro lado, muita invenção puramente tecnológica não se difunde além da sociedade que a inventa e que dela necessita. Os polinésios e os esquimós inventaram a engenhosa técnica de navegação, perfeitamente adaptada às suas condições. As sociedades que habitam regiões montanhosas não a adotaram e não foram tocadas por ela. Os assírios e espartanos inventaram (ou adotaram) uma excelente técnica de organização militar. Muitas sociedades que não

---

34 Com referência aos membros da mesma sociedade, os principais mandamentos morais e também os principais crimes são semelhantes, quase idênticos, nos códigos judaicos, hindus, budistas, cristãos, confucianos, tauístas, maometanos, e em quase tôdas as sociedades históricas e primitivas. No tocante ao crime, ver *Dynamics,* vol. II, cap. XV, especialmente pág. 576 e segs. Sôbre a similaridade dos códigos morais, ver também *ibid.,* caps. XIII e XIV; L. Hobhouse, *Morals in Evolution* (Londres, 1923); e E. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas,* 2 vols. (Londres, 1906).

35 Por exemplo, um traço cultural como o "govêrno hereditário" é encontrado em 90 sociedades primitivas diferentes, na amostragem de Hobhouse-Wheeler-Ginsberg; o "govêrno pessoal" em 75; a "descendência patrilinear" em 84 tribos e sociedades diferentes; o "sacrifício dos prisioneiros vencidos" em 105; e assim por diante. Ver L. T. Hobhouse, G. C. Wheeler e M. Ginsberg, *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples* (Londres, 1915). Vejam-se muitos exemplos dessa similaridade dos traços não materiais das culturas de diferentes povos e sociedades em J. Mazzarella, *Les types sociaux et le droit* (Paris, 1908), e no volumes de seus *Studi di etnologia giuridica* (Catânia, 1903). Exemplos dessa larga difusão ou invenção de sistemas ou traços culturais semelhantes são encontrados em quase todos os livros de texto competentes sôbre Antropologia Cultural, Etnologia e Sociologia. São observados nas crenças, nos mitos, na poesia; nas formas de vida familiar e de casamento; nas formas de organização política; na guerra e na paz; na magia e nos rituais; nos padrões artísticos e nas cerimônias; nas normas éticas e nos *mores;* em quase todos os campos da chamada cultura não material. Diante dêste fato inegável, só podemos admirar-nos de que os teorizadores dicotomistas formulem a sério a sua asserção. Ver também M. Mauss, "Civilisation: Éléments et formes", in *Civilisation: Le mot et l'idée* (Paris, 1910), 84 e segs.

necessitavam de tal técnica não foram tocadas por ela nem a adotaram. A técnica de aquecimento de edifícios por eletricidade, óleo ou gás, ou de construir edifícios capazes de reter o calor, não se espalhou nas regiões tropicais e subtropicais. A técnica da pesca não foi adotada pelas sociedades estabelecidas em regiões que não possuem lagos ou correntes de água com peixes. Os valôres materiais não monopolizam em absoluto o privilégio de serem mais necessários do que os valôres não materiais. Os fatos depõem contra a teoria de que *todos* os valôres materiais são necessários a *tôdas* as sociedades, enquanto *todos* os valôres não materiais não são necessários a nenhuma, exceto aquela em que foram criados. A verdade é que entre ambos os tipos de valôres — materiais e não materiais — alguns são necessários a um grande número de sociedades, sendo, por isso, largamente adotados (ou independentemente criados em várias sociedades); e há valôres materiais e não materiais que atendem apenas à necessidade local de uma dada ou de umas poucas sociedades particulares. Como tais, permanecem valôres "paroquiais" e não se espalham sôbre diferentes sociedades e áreas.

Dizem os defensores das teorias criticadas que, embora a cultura não material possa difundir-se tão larga e ràpidamente quanto a material, sua difusão é muito menos real. O comunismo e o cristianismo dos russos, dos chineses, dos negros, dos hindus, dos abissínios, dos franceses e dos americanos são semelhantes apenas no nome, acrescentam êles; no seu caráter real, essas ideologias representam algo muito diferente para cada um dos grupos mencionados. Assim é, com efeito. Mas o mesmo se pode dizer da difusão de objetos materiais. Por quê? Porque o traço (ou sistema), seja material ou não material, quando passa de um grupo para outro, sofre uma transformação no seu uso, significado, valor e caráter (quando os grupos diferem pela sua cultura). Quanto maior essa diferença, maior a modificação que o traço deverá experimentar[36]. Só ao passar de um grupo para outro semelhante é que as congéries ou sistemas migratórios podem continuar sem modificação nas suas qualidades, funções, uso etc. Um automóvel parece ser o mesmo automóvel tanto em Nova York como no "bush" africano. Entre-

---

36 É fácil ver que esta proposição é um caso parcial do princípio geral de seletividade de qualquer sistema sócio-cultural. Se um dado sistema é seletivo, isso significa que aceitará certos traços e rejeitará outros. Os que são aceitos terão de mudar se forem muito heterogêneos em relação ao sistema; e quanto maior a heterogeneidade, maior será a modificação. Quando é grande demais, o sistema não a incorpora em absoluto. Sôbre as uniformidades neste campo, cf. a *Dynamics,* vol. IV, cap. V.

tanto, o teste mais superficial nos mostra que é diferente: é manejado diferentemente (em alguns casos, de forma revoltante); serve propósitos diferentes; seus valôres e significados são diferentes; seus desarranjos e consertos são diferentes.

A tese dicotomista sôbre o avanço e o atraso das culturas material e não material é também indefensável. Se a teoria quer dizer que, na emergência ou mudança de todo sistema cultural, as formas materiais e corportamentais são as primeiras a emergir e a mudar, é uma teoria errônea. Por via de regra, as idéias e conceitos dentro de um sistema, inclusive a invenção tecnológica, precedem a sua objetivação material e socialização. Anàlogamente, uma mudança no componente de significados do sistema precede em geral uma mudança em seus outros componentes[37].

Se a teoria significa que a invenção tecnológica prática precede no tempo os descobrimentos teóricos na correspondente ciência pura — por exemplo, que a tecnologia físico-química precede o desenvolvimento da Matemática, da Física e da Química, ou que a Medicina e a Agronomia precedem as descobertas e o desenvolvimento da Biologia teórica, então a teoria é igualmente insustentável.

Por vêzes o inventor tecnológico, no decurso do seu trabalho, descobre um princípio teórico essencial, mas mesmo nesse caso só pode tratar-se de uma das muitas descobertas teóricas que deviam ser conhecidas muito antes de se haver tornado possível a sua invenção. As tábuas da minha *Dynamics* (vol. II, cap. III, e vol. IV, cap. VII) mostram claramente que descobertas e invenções andam de mãos dadas em seus principais movimentos, se bem que, nas flutuações secundárias, ora uma delas, ora a outra pareça tomar a dianteira.

Se a teoria significa que, no ciclo vital de uma dada cultura total, as descobertas científicas, tecnológicas e econômicas surgem, florescem e mudam em primeiro lugar, ao passo que as religiosas, artísticas, sociopolíticas, filosóficas e ideológicas surgem, florescem e mudam mais tarde, a teoria é também indefensável tanto lógica como fatualmente. Mais uma vez, os dados da *Dynamics* a que aludimos acima contradizem explìcitamente uma tal generalização.

Nos anais da história, as pessoas que criaram importantes sistemas religiosos e políticos surgiram vários séculos antes das descobertas, dos criadores e inventores nos campos da ciência, da tecnologia e da economia. Isto é verdadeiro de todos os países estudados.

---

37 Sôbre esta uniformidade, ver *SCP,* cap. XXXV.

Se a teoria significa que as disciplinas da ciência natural e as tecnologias surgem, se desenvolvem e mudam mais cedo do que as humanísticas, religiosas, artísticas, filosóficas e éticas (na seqüência Matemática e tecnologia matemática; Astronomia, Física, Química e suas tecnologias; Biologia e suas tecnologias), a teoria torna-se essencialmente similar à de Comte e, como esta, é indefensável. Os dados a respeito de descobertas em ciência e humanidades na Arábia, assim como em várias ciências naturais através do mundo, da mesma forma que os dados sôbre personalidades históricas criadoras em campos específicos, de modo algum corroboram uma tal afirmação. Mostram, pelo contrário, que a invenção ou criação de um sistema nôvo em religião, política, ciência social, nas disciplinas humanísticas, em filosofia ou nas belas-artes, ou ocorreram antes das descobertas nos campos matemático-físico-químico e tecnológico, ou ao mesmo tempo que elas[38].

Isto é corroborado pelos dados sôbre as culturas paleolíticas e neolíticas. Em tôdas as tribos primitivas encontramos não apenas os rudimentos de ciências físico-químicas e de suas tecnologias, mas, com freqüência, sistemas muito mais desenvolvidos de religião e magia, das belas-artes[39], das organizações familiares e políticas, de leis e costumes.

Além disto, até uma época relativamente recente não havia distinção nítida entre ciência, filosofia, religião e tecnologia. Quase todos os pensadores eminentes da Grécia, de Roma e da Europa medieval foram ao mesmo tempo cientistas, filósofos, moralistas e ideólogos políticos e sociais; muitos também foram inventores tecnológicos, como Tales de Mileto, Pitágoras, Arquitas, Anaximandro, Arquimedes e Demócrito[40]. Uma legião de outros — Hesíodo, Homero, Pitágoras, Filolau, Tales, Heráclito, Empédocles, Zenon, Anaxágoras, Leucipo, Sócrates, Protágoras, Górgias, Platão, Aristóteles, Erígena, S. Tomás de Aquino, Alberto o Magno, Duns Scotus,

---

38 Cf. A. Kroeber, *Configurations of Culture Growth,* pág. 779 e segs. Kroeber não encontra um só povo em cuja cultura a ciência surja em primeiro lugar, sendo seguida pela religião. A regra é alcançar a religião primeiro um alto grau de integração, após o que se desenvolvem a ciência, as artes etc. Veja-se especialmente *Dynamics,* vol. IV, cap. VII.

39 Ver especialmente F. Boas, *Primitive Art* (Oslo, 1927); H. Read, *Art and Society* (Nova York, 1937), e R. H. Lowie, *Primitive Religion* (Nova York, 1925). Outras referências serão encontradas em *Dynamics, passim.*

40 Ver P. M. Schuhl, *Machinisme et philosophie* (Paris, 1908), cap. I; H. Diels, *Antike Technik* (Leipzig-Berlim, 1924), pág. 98 e segs.; L. Robin, *Platon* (Paris, 1935); F. M. Feldhaus, *Die Technik der Antike un des Mittelalters* (Potsdam, 1931); e A. Rey, *La science dans l'antiquité,* 2 vols. (Paris, 1930-1933).

Nicolau de Cusa, Rogério Bacon etc. — foram simultâneamente filósofos, teólogos, cientistas, pensadores sociais, políticos, jurídicos ou éticos, e artistas. Não seria de esperar que o cientista, nesses homens, mudasse mais cedo e mais depressa do que o filósofo, o teólogo, o legislador ou o pensador político. Supondo-se que cada um dêsses pensadores individuais fôsse uma pessoa lógica, sua ideologia total deve ter mudado de forma mais ou menos coerente e solidária. Por outro lado, se admitirmos que foram ilógicos, o próprio fato dessa ilogicidade exclui a possibilidade de qualquer mudança uniforme que desse constantemente a precedência à mudança de seus pensamentos científico e tecnológico.

Quanto ao argumento bastante especioso de que a marcha da mudança na cultura material é mais rápida do que na não material: êsse argumento perde sua fôrça por não conseguir apresentar nenhuma unidade de rapidez da mudança. Sem essa unidade, torna-se impossível comparar as magnitudes ou os andamentos de mudança entre fenômenos materiais e não materiais. Qual das duas mudanças é maior e mais rápida: do Paganismo e do Judaísmo para o Cristianismo, ou do transporte por tração cavalar aos veículos automotores? Da poligamia para a monogamia, ou da economia pastoril para a agrícola? Da arquitetura clássica para a gótica, ou de uma economia "natural" para uma economia monetária? Do capitalismo para o comunismo ou do vapor para a eletricidade? Da pólvora para a desintegração atômica ou dos Estados nacionais soberanos para um Estado Mundial? Qual dessas mudanças cobre a maior distância sócio-cultural em menor tempo? Sem estalão para medir essas coisas, não é possível responder a tais perguntas[41]. O argumento dos dicotomistas perde todo o valor.

Não menos nulo é o argumento de que, enquanto a cultura material destas últimas décadas mudou enormemente, a cultura não material ficou para trás e está hoje irremediàvelmente obsoleta. Êsse argumento é puramente subjetivo e arbitrário na escolha dos critérios. As mais sublimes normas de conduta ética, o Preceito Áureo, os sistemas éticos de quase tôdas as grandes religiões, e especialmente as normas do Sermão da Montanha, foram descobertos e formulados na cultura ética ou não material de milhares de anos atrás. A realização comportamental e material dessas normas é que tem acusado um lamentável atraso até hoje. A ciência e a tecnologia ainda não objetivaram, quer na sua própria cultura, quer na cultura

41 Veja-se um desenvolvimento dêste ponto no meu artigo "Recent Social Trends", in *Journal of Political Economy*, abril de 1933.

material total, essas descobertas não materiais. Do mesmo modo, os equitativos sistemas econômicos e políticos "familísticos" foram formulados há muito por pensadores religiosos, éticos, políticos e sociais, como Ipuver, Moisés, Confúcio, Lao-tse, Hesíodo e Platão, para mencionarmos apenas uns poucos. E todavia, as respectivas economias materiais e tecnológicas e regimes políticos mostraram-se incapazes, até hoje, de realizar êsses sistemas ideológicos. Alguns dos mais altos valôres estéticos na literatura e na pintura, na escultura e na arquitetura, na música e no drama, foram desenvolvidos há muito, no antigo Egito e na China, na Índia e na Grécia, em Roma e na Pérsia. A cultura material, tecnológica e econômica contemporânea dessas criações era, em comparação, infinitamente mais primitiva, imperfeita e ineficiente; e mesmo a cultura material dos nossos dias não pode gabar-se de uma perfeição comparável no seu próprio campo. Há já alguns milênios que essas criações não materiais esperam em vão por uma realização correspondente na cultura material. As "utopias" não materiais das belas cidades-jardins, dos tapêtes e máquinas voadoras, e mesmo da fissão intra-atômica, da dissolução e recriação, surgiram há vários milhares de anos; no entanto, muitos dêsses sonhos ainda estão por se realizar.

Na realidade, o argumento é igualmente falaz de parte a parte, visto que se baseia nas duas pressuposições falsas que discutimos acima: primeiro, que é possível separar as ideologias e os veículos materiais dos sistemas culturais; e, segundo, que todos os componentes materiais, por um lado, e todos os não materiais pelo outro, podem ser combinados em dois pseudo-supersistemas. Já vimos que um tal procedimento ignora a verdadeira solidariedade dos sistemas culturais e pressupõe, por outro lado, uma solidariedade completamente espúria dessas miscelâneas culturais artificiais — a material e a não material.

Não menos vazia de sentido é a afirmação de que, enquanto a cultura material do século passado mudou enormemente, as nossas culturas familiar, política, artística, ética e religiosa permaneceram inalteradas e se tornaram obsoletas. Em primeiro lugar, não é verdade que no último século, nas últimas décadas ou mesmo nos últimos anos a nossa cultura não material não tenha mudado: mudou imensamente, e em todos os seus compartimentos. Segundo, mesmo que não tivesse mudado, que fundamento haveria para qualificá-la de obsoleta e antiquada? Suponhamos que a família tenha permanecido forte, realmente familística, isenta de divórcio, possuindo condições e relações domésticas em geral sólidas e sadias que garantam uma boa educação para os filhos e reduzam ao mínimo a delin-

qüência juvenil. Uma instituição dêsse gênero precisaria mudar para evitar a obsolescência? Se mudasse, e a mudança tomasse a forma de um enorme acréscimo de divórcios, separações, escândalos sexuais e delinqüência juvenil, poder-se-ia dizer então que ela estava em consonância com as mudanças materiais e que se "modernizara"? Está obsoleta a música de Bach, Mozart e Beethoven? Acaso o jazz e o "rock 'n' roll" representam um progresso na música, correspondente à mudança da cultura material? Está obsoleto Shakespeare e só o último "best-seller" representa a música moderna?

Não tem sentido falar da enorme mudança da cultura material e da obsolescência da cultura não material "em atraso". O fato de os Beethovens e Shakespeares terem surgido há vários séculos antes prova o papel dirigente das artes não materiais do que o seu atraso em relação à cultura material.

Ocupados como estão em deplorar o suposto atraso da cultura não material, os teorizadores dicotômicos nunca se detêm para determinar exatamente que espécie de cultura não material corresponderia a cada fase de desenvolvimento material. Que tipo de instituição familiar, de música, filosofia, direito, pintura ou Sociologia seria apropriado à "cultura material atômica"? Deve a "obsolescência" da família numa tal cultura ser evitada por uma mudança na forma poligâmica, monogâmica, patriarcal ou matriarcal? O índice de natalidade deverá ser mais alto e o índice de divórcios mais baixo, ou vice-versa? Que espécie de música deve fazer parelha com a fissão atômica? Que espécie de religião ou de irreligião? Que ética?

Estas perguntas nunca foram respondidas porque a própria tecnologia nunca pôde fornecer critérios para aquilatar o nível da cultura não material. Os critérios de obsolescência na música, na religião, na família, no direito e na filosofia devem ser buscados em cada um dêsses respectivos campos. Não há outra espécie de juízo que possa ter qualquer significado porque, na falta de um padrão adequado, todos êles inevitàvelmente se esfarelam em vagas generalizações.

Se as teorias em exame pretendem que a tecnologia, ao mudar, sempre força uma mudança na cultura não material, tal asserção é também em grande parte ilusória. Temos notícia de numerosos casos em que uma tecnologia existente decaiu não por efeito da tecnologia, mas pelo impacto da cultura não material. Toynbee cita as esplêndidas estradas romanas, os magnificos sistemas de irrigação dos vales do Tigre e do Eufrates, do Ceilão, dos Pântanos Pontinos e da China que se desintegraram, não devido a um declínio da habilidade técnica, mas sim à incidência da anarquia social, polí-

tica e moral entre os respectivos povos. Assistimos a uma gigantesca destruição da cultura tecnológica na superfície dêste planêta durante as guerras e revoluções do presente século[42]. Historiadores contemporâneos verificaram que o declínio econômico e tecnológico do mundo greco-romano "não foi a causa, mas um dos aspectos do fenômeno mais geral de desorganização social[43]." Por outo lado, o desenvolvimento da tecnologia, do capitalismo e da cultura material moderna não ocorreu antes, mas em parte mais tarde e em parte simultâneamente com o desenvolvimento das belas-artes sensivas, da filosofia materialista e utilitária, da ética utilitária e hedonista, do direito secular, de novas formas de pensamento político e social, do individualismo, do singularismo, do nominalismo, da Renascença, da Reforma e de uma legião de outros sistemas culturais não materiais[44].

O êrro da teoria que afirma a eficácia unilateral da cultura material pode ser também demonstrado por um exame das sociedades primitivas em que formas diferentes de cultura não material coexistem entre povos que possuem culturas tecnológicas e materiais semelhantes. Por outro lado, a semelhança de religião, belas-artes, literatura, formas de casamento, organização familiar e instituições políticas e judiciais é constatada entre populações com culturas tecnológicas e materiais dissimilares[45].

Finalmente, é falso argumentar que a cultura material é acumulativa enquanto a não material não o é. Esta afirmação, por sua vez, é tão vaga e ambígua que se torna preciso considerar nela várias significações possíveis. Se significa literalmente o que diz, sua falsidade é evidente: com a passagem do tempo a cultura não material se acumula em tôdas as suas formas. Atualmente, temos uma massa e uma diversidade muito maiores de composições musicais, obras literárias, esculturas, pinturas, edifícios, filosofias, religiões, sistemas éticos, códigos de leis e teorias sociais e políticas do que possuíam há 100, 500 ou 5.000 anos atrás. As tábuas apresentadas

---

42 Ver Toynbee, *A Study of History*, vol. IV, pág. 40 e segs.

43 M. L. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire* (Nova York, 1926), págs. 302 e segs., 432 e segs.

44 Veja-se a corroboração destas proposições na *Dynamics*, todos os quatro volumes. Cf. também M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols. (Tübingen, 1922-1923), se bem que Weber exagere fantàsticamente o papel do Protestantismo. Ver também A. Fanfani, *Catholicism, Protestantism, and Capitalism* (Nova York, 1936).

45 Ver Hobhouse, Wheeler e Ginsberg, *Material Culture and Social Institutions*. Outros fatos relevantes serão encontrados na minha obra *CST*, cap. X; e em *Dynamics*, vol. IV, cap. VII.

na *Dynamics* mostram que as séries religiosa e política de personalidades históricas são as mais longas, as mais contínuas, e se acumulam mais depressa, ao passo que as séries de personalidades históricas do mundo dos negócios são as mais curtas, mais descontínuas e menos acumulativas.

Se a proposição significa que só na ciência e na tecnologia as novas descobertas e invenções realmente produzem coisas novas, também é errônea. Não são menos novas do que essas as importantes inovações nos campos religioso, estético ou filosófico. O Confucionismo, o Tauísmo, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islã são tão novos, cada um dêles, quanto qualquer trangalhete recém-inventado em comparação com os seus predecessores. O mesmo se pode dizer das importantes criações filosóficas, literárias, arquitetônicas, musicais ou jurídicas. No fundo a novidade não é tão absoluta, quer no campo não material, quer no material. A "nova" invenção tecnológica ou descoberta científica representa, em geral, uma combinação de velhos elementos ou uma variante de algum velho princípio. Os princípios básicos da própria estrutura, fissão e desintegração atômica são muito antigos, pois datam de Demócrito, Leucipo e pensadores ainda mais remotos da antiga Índia. Êsses princípios são formulados com bastante precisão em várias fontes hindus antigas, que admitem um ciclo de dissolução de todos os elementos materiais — espaço, cheiro, côr, forma, sabor, som, éter e matéria, com tôdas as suas propriedades — cuja ocorrência periódica seria de 311.040.000.000.000 anos, nem mais nem menos[46].

A criação nas culturas não materiais também envolve a combinação e variação de elementos mais antigos. A música de Bach, em comparação com as suas predecessoras, é tão nova quanto uma locomotiva em confronto com uma carroça e o respectivo cavalo; mas tanto a música de Bach como a locomotiva representaram um casamento feliz de duas ou mais idéias já conhecidas. Ambas combinaram de maneira nova elementos existentes. Não há base para afirmar uma distinção entre sistemas de cultura material e não material no tocante à novidade de suas criações. Tanto num caso como no outro, acumulação equivale a substituição do velho pelo nôvo, que, por sua vez, deriva do velho.

---

46 Veja-se, entre muitas fontes hindus, *The Vishnu Purdná,* trad. de H. H. Wilson, 5 vols. (Londres, 1864-1877), vol. V, págs. 55, 162, 195 e segs.; e vol. I, pág. 114 e segs. Cf. outras fontes e citações na minha *Dynamics,* vol. II, pág. 353 e segs.; e vol. IV, pág. 442 e segs. Sôbre as variantes de teorias atômicas, ver vol. II, págs. 439-446.

Se, finalmente, esta tese quer dizer que só na cultura material há um avanço da mudança para a perfeição, a proposição é também muito discutível. Será a cerveja alemã uma amostra mais perfeita de cultura material do que o vinho romano? A resposta é pura questão de gôsto pessoal — não pode ser decidida de forma objetiva e científica. O mesmo se pode dizer da última moda em vestuários, alimentação e combustível em confronto com a mais antiga. Se tivéssemos a coragem de nossas convicções, muitos de nós prefeririam vestir-se à velha moda, comer dos pratos que Mamãe fazia e aquecer-se com fogo de lenha a muitas formas modernas dessas culturas materiais.

Isto é verdadeiro até de engenhocas mais modernas. Muitos de nossos coevos, inclusive alguns cientistas, desejariam que a bomba atômica jamais tivesse sido inventada; muitos de nós prefeririam dispensar os inquietantes, ameaçadores e barulhentos aviões e foguetes, se isso fôsse possível. Lá porque, numa vida cada vez mais complexa, êles se tornem pràticamente inevitáveis, não se segue que devamos fazer uma virtude da necessidade. E no entanto, um grande número de citadinos não vêem virtude nenhuma na necessidade de morar em superlotados apartamentos de cidade grande com tôda a sua azáfama e burburinho, a sua sujeira e o seu esplendor, a sua excitação e a sua mortal monotonia. Do mesmo modo, muitos não se sentem melhor na vida intoleràvelmente monótona de uma fábrica moderna do que na fazenda de seus avós.

Tudo isto significa que um investigador, ao introduzir o princípio do "mais perfeito" e do "melhor", abandona o terreno da objetividade científica e começa a avaliar as suas preferências pessoais.

Do ponto de vista de um homicida em massa e talvez de um inventor, a bomba atômica é um instrumento de destruição superior aos seus predecessores; do ponto de vista da humanidade, e especialmente das vítimas, é uma invenção infernal. A posição dos "pacifistas conscientes" é, pelo menos, tão defensável quanto a dos seus adeptos. O mesmo se pode dizer de outros inventos. A julgar pelo rápido aumento do índice de suicídios, das perturbações mentais e das guerras devastadoras dêste século, tudo leva a crer que nossa época de grandes progressos tecnológicos não tornou a humanidade mais feliz nem mais satisfeita com a vida.

Por outro lado, com base nessa preferência subjetiva, teríamos melhores razões para defender a causa do "progresso", mas insistindo, desta vez, nos avanços da cultura não material. Poucos haverá que pensem em rejeitar as mais recentes cosmologias astrofísicas e retornar ao sistema ptolomaico. Após a emergência das grandes religiões e sistemas éticos, poucos desejam voltar ao primitivo animismo,

fetichismo ou totemismo. Depois dos grandes sistemas filosóficos, não aspiramos a um retôrno das filosofias primitivas. Depois de Bach, Mozart e Beethoven, dificilmente nos contentaríamos com o simples cantochão. Depois das grandes obras históricas, já não podemos aceitar as primitivas histórias fantásticas.

Quando ocorrem tais reversões ao mais primitivo, elas acontecem tanto nas culturas materiais como nas não materiais. A guerra destruiu muitas partes da Europa, da Ásia e da África e as fêz retornar a uma cultura material pior, ainda, que a de muitas tribos primitivas. Recaídas mais ou menos semelhantes também ocorrem de quando em quando na cultura não material.

A totalidade destas considerações e da evidência empírica mostra a indefensabilidade das teorias dicotômicas de avanço e retardamento. Na melhor das hipóteses, estas incidem no conhecido êrro de erigir um fato parcial em regra universal[47].

Conclusão geral

A despeito da minha crítica, as teorias dicotômicas, ao analisarem vários problemas básicos da realidade sócio-cultural, contribuíram grandemente para o nosso conhecimento dessa realidade com as suas aclarações válidas dêsses problemas e graças aos seus "erros iluminadores".

47 Veja-se uma crítica mais desenvolvida e a literatura na minha *Dynamics,* vol. IV, caps. IV, VI e VII.

Capítulo XI

TIPOLOGIAS RECENTES DE SISTEMAS E SUPERSISTEMAS CULTURAIS

Exemplos de tipologias culturais

As teorias examinadas de sistemas e supersistemas culturais não esgotam a rica variedade das interpretações tipológicas correntes dos fenômenos culturais. A fim de completar o nosso exame das tipologias em parte sistêmicas e em parte ecléticas da cultura, várias teorias dêsse gênero serão esboçadas no presente capítulo. Cada uma delas põe em destaque certos aspectos da realidade cultural que merecem a nossa atenção. As teorias de W. Schubart e de H. Becker retratam diferentes tipos de sistemas culturais. N. Berdyaev e J. Ortega y Gasset descrevem os tipos de cultura histórica do Ocidente, sua sucessão e suas crises. A. Schweitzer e F. R. Cowell nos dão uma variante recente da concepção idealizada de civilização e *Kultur*, interpretando-a do ponto de vista da atual crise da civilização. Finalmente, as teorias dos sistemas estéticos e de suas mudanças nos dão a conhecer certas uniformidades no campo dos fenômenos artísticos. Tomadas em conjunto, essas teorias lançam luz sôbre alguns pontos obscuros do mundo cultural e dos seus processos importantes.

Walter Schubart: Vários tipos de cultura

Em tôda discussão das recentes filosofias "rítmicas"[1] da História, que se ocupam com o presente estado e as relações mútuas das culturas européia e russa, não se pode deixar de mencionar a obra de Walter Schubart, *Europa und die Seele des Ostens*[2]. O

1 Uma história sistemática das teorias rítmicas e cíclicas dos processos históricos será encontrada na *Dynamics*, vol. II, cap. X, e vol. IV, caps. VIII-XVI. Ver também G. R. Cairns, *Philosophies of History* (Nova York, 1962).

2 (Lucerna, 1938.)

autor é um filósofo e historiador alemão que passou bastante tempo na Rússia. Sua publicação, em 1938 na Suíça, foi pouco notada na época. Alguns anos depois, apareceu em tradução russa abreviada (fora da União Soviética); recentemente foi traduzida em francês e em inglês. Muito atenção se tem dado à *Europa* nestes últimos anos, bem assim como a dois outros livros de Schubart, *Dostojewski und Nietzsche* (1939) e *Geistige Wandlung* (1940).

Os pontos essenciais da "filosofia da História" de Schubart são os seguintes:

1. Os processos históricos são rítmicos. As velhas interpretações "cíclicas" dos processos sócio-culturais — hindu, persa, judaica, (Livro de Daniel), mexicana, empedocliana, heraclitéia — e, mais recentemente, as de Goethe, Nietzsche e Spengler, são essencialmente corretas em suas idéias centrais.

2. O mais importante ritmo histórico consiste numa sucessão de quatro protótipos eônicos de cultura e de personalidade. O desdobrar-se de cada protótipo no curso do tempo e a sua luta contra os seus predecessores e sucessores constitui o processo central da história cultural e dota-a de um ritmo, uma tensão e um conflito seculares.

3. Cada protótipo eônico de cultura transcende as fronteiras de nações e raças. Sua área pode cobrir um continente inteiro. Dentro de sua área de domínio, cada protótipo cultural impregna com o seu caráter específico a cultura inteira e todos os sêres humanos dentro da área. Sem perder a sua liberdade moral, cada pessoa é forçada a contar com o protótipo cultural dominante, quer realizando-o, quer opondo-se a êle, mas jamais ignorando-o. Afinal de contas, a oposição não é mais que uma forma de reconhecimento.

4. Cada vez que a humanidade é "fecundada" por um nôvo protótipo, um grande processo criador repete-se mais uma vez. Um sentimento de rejuvenescência invade a cultura inteira. Tudo que precedeu o nôvo protótipo se afigura "antiquado" e obsoleto. O nôvo protótipo é experimentado como o valor supremo, a meta para a qual tendeu tôda a história anterior. Começa então a "nova época", o "período moderno". O protótipo assim surgido desdobra-se com o correr do tempo e liberta os valôres de que estava prenhe. Depois de exaurir a sua missão criadora cede terreno, por sua vez, a um nôvo protótipo. E desta forma continua o ritmo secular:

> Por trás dessa alternação dos protótipos oculta-se provàvelmente alguma lei desconhecida — a lei de acôrdo com a qual as divinas fôrças criadoras ora se derramam no mundo empírico dado das coisas, ora lhe são retiradas. Incapazes de explicá-las racionalmente em todos os detalhes, só podemos fazer conjeturas sôbre essas uniformidades; ou podemos intuí-las silenciosamente, ou sugeri-las por meio de parábolas e símbolos. (*Europa und die Seele des Ostens*, pág. 13 e segs.).

5. Os quatro grandes protótipos de cultura e personalidade ou "alma", que se substituem uns aos outros no decorrer do tempo, são o Harmônico, o Heróico, o Ascético e o Messiânico.

A mentalidade cultural Harmônica e o homem Harmônico experimentam o cosmos como animado por uma harmonia interna, como perfeito, como dispensando qualquer liderança ou reconstrução humana. A idéia de evolução e progresso não existe num tal cosmos, porque o homem Harmônico considera alcançada a finalidade da história. Uma vez que o cosmos é perfeito, é também estático e não dinâmico. A pessoa Harmônica vive pacìficamente no mundo e com o mundo inteiro, como uma parte inseparável dêle. Os gregos homéricos, os chineses confucianos e os cristãos góticos de século XI ao XVI no Ocidente, são exemplos dêste protótipo Harmônico. Imbuído do sentimento da eternidade, o cristão gótico vivia com os olhos confiantes erguidos para o céu. Seus templos subiam piedosamente para êle, cada vez mais altos. O panorama terreno era em geral esquecido, e o homem gótico se ocupava acima de tudo com a salvação da sua alma, a graça divina e a *requies aeterna* no Reino de Deus.

A mentalidade cultural e o homem Heróico encaram o mundo como um caos que êles devem pôr em ordem pelo esfôrço organizador. O homem Heróico não vive em paz com o mundo, antes volta-se contra êle na sua forma atual. É cheio de autoconfiança, orgulho de si mesmo e ânsia de poder. Olha o mundo como um escravo; quer dominá-lo e moldá-lo de acôrdo com os seus próprios planos. Não ergue os olhos reverentes para o céu; pelo contrário, no seu orgulho e na sua ânsia de poder baixa-os hostil e ciosamente para a terra. Afasta-se progressivamente de Deus e mergulha cada vez mais fundo no universo das coisas empíricas. A secularização é o seu destino; o heroísmo, o seu grande sentimento vital; a tragédia, o seu fim.

Num mundo assim, e especialmente numa tal cultura e num tal homem, tudo é dinâmico. Nada é estático no universo Heróico.

Como Prometeu, o homem Heróico desafia todos os poderes e todos os deuses. É ativo, tenso e enérgico ao máximo. Por isso mesmo, as épocas Heróicas ou prometéicas são especialmente dinâmicas, móveis e ativas. O mundo romano no zênite do poderio de Roma sentia-se assim, e no Ocidente latino-germânico após o século XVI êste protótipo foi também dominante. A cultura e o homem prometéicos do Ocidente, nestes últimos quatro séculos, são bons exemplos dêste protótipo.

A mentalidade cultural e o homem Ascético sentem a existência empírica como um êrro, o mundo sensorial como uma miragem e uma tentação má. Fogem dessa existência e dêsse mundo para o reino místico da supra-essência ou supra-realidade. A pessoa ascética deixa o mundo sensorial sem sentir saudades. Nem espera nem deseja o melhoramento dêsse mundo. Não tenta em absoluto mudá-lo. Por isso, as épocas marcadas pelo domínio do protótipo Ascético são ainda mais estáticas do que as da cultura e do homem Harmônico.

Os indianos do Hinduísmo e do Budismo, os neoplatônicos e a maioria dos grupos e seitas verdadeiramente ascéticos são exemplos do protótipo Ascético de homem e de mentalidade cultural.

Finalmente, a mentalidade cultural e o homem Messiânicos sentem-se chamados a estabelecer na Terra a suprema ordem divina, cuja idéia carregam inefàvelmente dentro de si. O homem Messiânico pretende restabelecer ao seu redor a harmonia que sente em si mesmo. Não aceita o mundo tal qual é. Como o homem Heróico, também quer mudá-lo — não por seu arbítrio e para sua satisfação própria, mas a fim de cumprir a missão que Deus lhe indicou. Como o homem Harmônico, êle também ama o mundo — não tal como é, mas como deve ser. A meta do homem Harmônico foi alcançada; a do homem Messiânico encontra-se ainda no futuro distante. Em contraste com o homem Ascético, porém, êle acredita firmemente que essa meta pode ser alcançada. O homem Messiânico é inspirado, não pela ânsia de poder, mas pelo espírito de reconciliação e amor. Não divide a fim de reinar, mas busca os divididos a fim de uni-los num todo só. Não o move a suspeita ou o ódio, mas uma profunda confiança na verdadeira realidade. Vê irmãos, e não inimigos, nos sêres humanos. Encara o mundo, não como uma prêsa de que se apossar, mas como matéria bruta a necessitar de esclarecimento, enobrecimento e consagração. É possuído por uma espécie de paixão cósmica de unificar o que está separado, harmonizar o discordante, tornar visível neste planêta o Reino de Deus ou o seu mais alto ideal. Trabalha pela realização dêsse mais alto ideal aqui na Terra.

Como o homem Heróico, é cheio de energia, atividade e dinamismo. Por êsse motivo, as épocas messiânicas são também dinâmicas. Os primitivos cristãos e a maioria dos eslavos são exemplos dêste protótipo.

Os quatro protótipos podem ser sintetizados pelas seguintes frases: consonância com o mundo (Harmônico); domínio sôbre o mundo (Heróico); fuga do mundo (Ascético); e consagração do mundo (Messiânico)[3].

6. Como Danilevsky, Spengler e Toynbee, Schubart rejeita a interpretação linear do processo histórico e a "justificação" de tôda a história por alguma meta futura e final de progresso. Declara, como todos os partidários da concepção rítmica da mudança sócio-cultural, que "aos olhos de Deus tôdas as épocas são iguais", mesmo as épocas Heróicas, que não se interessam absolutamente por Deus. Cada época eônica encerra os seus próprios valôres e a sua justificação, tão grandes quanto os de qualquer outra época. Como uma pausa numa sinfonia, os próprios períodos de ateísmo têm a sua razão de ser. Um incessante desdobrar-se das fôrças criadoras e divinas ocorre em cada momento do tempo; portanto, cada momento carrega em si a razão justificativa de sua existência, pois, fora disso, não há meta futura que possa justificar qualquer momento passado da história.

7. Especialmente dramáticos são os períodos em que um protótipo se extingue e outro nôvo começa a surgir. Êsses períodos são momentos intermediários, apocalípticos da humanidade. É então que as pessoas sentem tudo esboroar-se em tôrno delas e o fim do mundo aproximar-se. Na realidade, tais momentos se têm repetido muitas vêzes e tornarão a repetir-se muitas outras ainda no futuro.

8. O século xx é um dêsses períodos intermediários, apocalípticos. Há várias décadas, alguns videntes vinham prevendo que algo de importante se aproximava do seu fim: a humanidade pós-atlanteana, segundo Merejkovsky; o Cristianismo, segundo Unamuno; a cultura milenária do Ocidente, segundo Spengler; o capitalismo, segundo Marx; a época da Renascença, segundo Berdyaev. É justamente êsse caráter transitório da nossa época que a torna tão dinâmica e tão autocontraditória. É cheia de tristeza e de esperança, de escuros pressentimentos e de perspectivas otimistas. Diante de

---

3 W. Schubart, *Europa*, págs. 13-16.

nossos olhos vemos morrer não uma simples raça ou nação, nem uma simples cultura, mas uma época cultural inteira que nos precedeu. Que época?

9. Durante os últimos mil anos dois protótipos eônicos cresceram no solo europeu: o Harmônico-Gótico e o Heróico-Prometéico. O primeiro nasceu das catástrofes do século XI e durou até o século XVI. Foi uma cultura Harmônica com tôdas as suas características distintivas. Foi criadora e fecunda à sua maneira. Entre 1450 e 1550, no entanto, ocorreu uma transição do tipo Gótico-Harmônico para o Heróico-Prometéico. Êsse homem prometéico ocidental interessava-se pouco em Deus e na salvação da sua alma, e muito na conquista do mundo. No transcurso de uns 500 anos o homem prometéico, pelas suas atividades intensíssimas, logrou efetivamente transformar a face da Terra e levar bem longe os seus planos ambiciosos. Criou, na verdade, um nôvo mundo sócio-cultural à sua própria imagem.

Volvidos 500 anos da era Heróico-Prometéica, encontramo-nos mais uma vez no limiar de uma nova época. As pesadas nuvens do destino pairam sôbre a cultura prometéica. Relâmpagos a atravessam de horizonte a horizonte, devastadores tornados a varrem periòdicamente. A Europa descamba fatalmente para a sua mais sangrenta catástrofe; aproxima-se do fim que estava inerente à nascença da sua cultura prometéica. Nada pode deter a sua agonia. Começa, porém, a surgir no horizonte a alvorada de um nôvo protótipo eônico, o Messiânico-Joanino (S. João Evangelista). Essa época Messiânico-Joanina será congenial com a Gótica-Harmônica. Ao passo que a cultura e o homem prometéicos odiavam e desprezavam a cultura e o homem góticos, a vindoura cultura e o homem Messiânicos os admirarão e amarão a Idade Média européia. Essa época joanina será animada pelo espírito de solidariedade, reconciliação, amor e unidade. A realização de "um mundo só" verdadeiramente criador e fraternal será a grande missão do homem joanino.

10. Quanto aos grupos humanos que serão os líderes ou instrumentos do nôvo protótipo, e quais os que se oporão a êle, isso depende das características específicas dêsses grupos no momento da emergência do protótipo. A combinação de dois fatôres — o meio geográfico relativamente constante e a mudança imanente, sempre dinâmica dos protótipos — determinam os pontos essenciais do processo histórico e a "fisionomia" de cada grupo, inclusive os grupos raciais e nacionais, em qualquer momento da história.

11. Quando êsses traços nacionais relativamente constantes coincidem ou são congeniais com o protótipo cultural emergente, a nação em causa torna-se líder da cultura nascente e atinge o apogeu da sua criatividade cultural, que poderá ou não coincidir com o zênite do seu poder político. Foi assim que, com a emergência do homem e da cultura prometéica no Ocidente, a Prússia e os prussianos se tornaram os líderes entre os alemães e os Estados teutônicos, porque os seus traços étnicos nascionais eram os mais congeniais com o do protótipo prometéico. Entre as nações européias, os prussianos e os anglo-saxões tornaram-se os líderes e exemplares desta época. Pela mesma razão, a influência dos judeus tem crescido constantemente no decurso dos últimos 150 anos: acontece que os seus traços relativamente constantes eram congeniais com os do homem prometéico.

Com o desenvolvimento da cultura prometéica a iniciativa procede cada vez mais do norte e o cenário histórico principal desloca-se naquela direção. A liderança do século XVI pertenceu aos italianos e aos espanhóis, a do século XVII aos franceses, passando nos séculos subseqüentes aos prussianos e depois aos anglo-saxões e aos escandinavos. Os baixo-alemães *(Niederdeutsche)*, os anglo-saxões, os prussianos e os puritanos (americanos) são os titãs da época tecnológica prometéica. Em paralelo com êsse deslocamento da liderança, a arena principal da cultura prometéica também se deslocou para o norte, da Itália e da Espanha para a Alemanha setentrional, a Inglaterra e a América do Norte.

12. Na emergente época Messiânico-Joanina, o cenário central da história desloca-se novamente e a liderança passa das nações prometéicas para aquelas cujo caráter nacional se ajusta melhor ao protótipo joanino:

> O mais importante acontecimento que se processa em nossos dias é a ascenção dos eslavos como líderes culturais emergentes. Por mais desagradável que isso pareça a muita gente, tal é o destino histórico. Ninguém o pode deter: os próximos séculos pertencem aos eslavos. A cultura prometéica nórdica está agonizante e seu lugar vai sendo tomado pela Cultura Oriental. A época joanina é uma era eslava...
>
> O Ocidente prometéico enriqueceu a cultura humana total com as mais perfeitas formas de técnica, estadística e meios de comunicação, mas despojou a humanidade de sua alma. A missão da Rússia consiste em restituir-lhe essa alma. A Rússia possui exa-

tamente essas fôrças espirituais que a Europa perdeu ou destruiu. A Rússia é uma parte da Ásia, e ao mesmo tempo um membro da comunidade cristã de nações. É uma parte cristã da Ásia. Aí reside a peculiaridade específica da Rússia e o caráter sem paralelo de sua missão. Só a Rússia pode espiritualizar uma humanidade que se atolou no pantanal das coisas materiais e deixou-se corromper pela ânsia de poder; e isso, a despeito da agonia bolchevista que a Rússia experimenta nos tempos atuais. Os horrores do regime comunista passarão, assim como passou a noite do jugo tártaro, e a velha divisa *Ex oriente lux* se afirmará mais uma vez. Não quero dizer com isto que as nações européias perderão a sua importância; perderão apenas a liderança espiritual. Já não representariam o tipo humano dominante, e isso seria uma verdadeira bênção para a humanidade. Uma multidão imensa, e especialmente muitos dos mais refinados espíritos, anseiam pelo fim da gasta cultura prometéica. Sentem a atual pobreza dessa cultura e buscam uma nova possibilidade. Por mais temerária que esta afirmação possa parecer a muitos, é preciso proclamar positivamente que a Rússia é o único país que pode salvar e que salvará a Europa livre. Nas profundezas insondáveis da sua própria crucificação, a Rússia está adquirindo a mais alta compreensão dos sêres humanos e de seus valôres vitais, a fim de comunicá-la a tôdas as nações da Terra. (*Ibid.*, págs. 16-27).

13. A realização desta meta não ocorrerá pacìficamente, de acôrdo com Schubart. No campo político, o problema Oriente-Ocidente significa conflito e guerra. Uns 500 anos seriam necessários para a sua solução, período comparável ao que decorreu até ser logrado um equilíbrio entre os povos germânicos e a antiga Roma. Uma grande reconciliação é muitas vêzes precedida de intensos conflitos políticos e militares. Encarada a esta luz, a relação Rússia-Europa tem se tornado cada vez mais tensa.

Êsse conflito político de "mútua interpenetração" entre a Rússia e o Ocidente tem continuado num crescendo desde 1812. A Europa vem tentando constantemente enfraquecer, deter, reprimir e esmagar a Rússia nos campos econômico, cultural, diplomático e militar. Além da invasão por Estados europeus individuais, a Europa em pêso invadiu a Rússia em 1854 (Guerra da Criméia), por várias vêzes ameaçou fazê-lo mais tarde, e por fim tornou a invadi-la em 1914. Após ter sido repelido e revidado pela Revolução Russa, o Ocidente enviou mais uma vez, em 1918, as suas fôrças expedicionárias com-

binadas para esmagar a Revolução, sufocar a Rússia mediante o *cordon sanitaire* e destruí-la arrancando-lhe o máximo possível de territórios asiáticos, caucásicos, pré-balticos, ocidentais e orientais. Como os seus esforços fôssem baldados, o Ocidente organizou o fascismo, o nazismo e outras fôrças anti-russas, criando um nôvo e gigantesco poderio militar com vistas em nova invasão. (O livro de Schubart foi publicado em 1938, antes da Segunda Guerra Mundial.) Em suma, a conflagração de 1914 iniciou uma nova Guerra dos Cem Anos entre o Ocidente prometéico e a Rússia, ou melhor, o Oriente organizado e liderado pela Rússia.

14. Numa parte subseqüente do seu livro, Schubart dá uma análise comparativa das almas prometéicas e russa, delineando a psicologia comparada de várias nações européias, especìficamente a alemã, a francesa, a anglo-saxônica e a espanhola[4].

Schubart conclui a sua obra repetindo que o protótipo prometéico do Ocidente se aproxima do seu fim e uma nova alma Messiânica está nascendo na Rússia:

> A Rússia vindoura é aquêle vinho revigorante que infundirá nova vida na ressequida corrente vital da humanidade de hoje. O Ocidente é aquêle vaso forte em que podemos guardar o vinho. Sem um recipiente forte, o vinho se derramará e se perderá; sem o vinho, o vaso precioso não será mais do que um brinquedo vazio e inútil. A Europa contemporânea é uma forma sem vida. A Rússia é a vida sem forma... O inglês quer ver o mundo como uma fábrica; o francês, como um salão; o alemão, como um quartel; e o russo, como uma Igreja. O inglês busca o lucro; o francês ambiciona a glória; o alemão, o poder; e o russo, o sacrifício. O russo nada deseja de seu próximo senão a fraternidade... Esta é a essência da fraternidade russa e do Evangelho do futuro. (*Ibid.*, págs. 313-318).

Crítica

A tese de Schubart, de que a alma e a cultura russas são messiânicas e estão destinadas a assumir o papel dirigente no próximo período messiânico da história humana, permanece maiormente uma questão de crença, apoiada em poucas provas da parte de Schubart. Contém apenas uma fração de verdade, no sentido de que a fase européia da história humana está terminada e de que o centro da

---

4 Veja-se a êste respeito a minha obra *Modern Historical and Social Philosophies*, págs. 132-136.

história está agora se deslocando para a região do Pacífico, onde, além das Américas, da Índia, do Japão, da Indonésia e da China, a Rússia deverá também desempenhar um papel de liderança[5]. Os protótipos de cultura e personalidade de Schubart são sugestivos, mas requerem importantes modificações. Têm uma certa afinidade com os meus protótipos de cultura e personalidade: o seu tipo Heróico-Prometéico assemelha-se ao meu tipo Sensivo Ativo, o seu tipo Ascético ao meu Ideativo Ascético e o seu Harmônico-Messiânico ao meu Idealista ou Integral. Mas êsses tipos não incluem o Ideativo Ativo, o Sensivo Passivo e Cínico, o Pseudo-Ideativo e o Eclético[6]; tampouco delineia Schubart os seus protótipos com clareza e com suficiente detalhe. Da mesma forma, não consegue demonstrar sistemàticamente a existência dos seus tipos ou supersistemas nas culturas históricas da humanidade; não nos diz em que culturas, quando e até que ponto cada um dos seus protótipos existiu como supersistema dominante. Limita-se a apontar que a cultura e o homem Harmônicos são exemplificados pelos gregos homéricos e pelos chineses confucianos; os Ascéticos, pelos neoplatônicos e pelos indianos do hinduísmo; e os Heróicos, pela cultura e pelo homem ocidentais dêstes últimos séculos. Essa espécie de ilustração é mais do que insuficiente para provar a sua tese. O mesmo se pode dizer da sua caracterização contrastante dos tipos de personalidade ocidental e russo: é antes impressionista do que exata. Malgrado êsses defeitos, as suas tipologias de personalidade são mais penetrantes, mais reais e, portanto, mais científicas do que a maioria das chamadas classificações científicas de tipos de personalidade.

Howard Becker (1899-1960): Tipos sagrados e seculares

A teoria Sagrada-Secular de Becker representa a sua principal contribuição para a macrossociologia dos sistemas culturais e sociais[7]. Em seus trabalhos anteriores havia êle tomado uma posição nominalista-singularista[8], posição essa consideràvelmente neutralizada em

---

5 Sôbre esta tendência, veja-se a minha *Basic Trends of Our Time* (New Haven, 1964).

6 Sôbre a minha taxonomia dos supersistemas culturais e tipos de personalidade, ver *Dynamics*, vol. I, págs. 67-101.

7 Uma análise minuciosa da teoria de Becker é dada em C. P. e Z. K. Loomis, *Modern Social Theories*, cap. II.

8 Sôbre a posição nominalista-sigularista de Becker, cf. a sua *Systematic Sociology* (Nova York, 1932), págs. 56 e segs., 80 e segs., e *passim*.

suas obras seguintes, onde introduz conceitos tais como padrões de pluralidade, estruturas inter-humanas, grupos, coletividades abstratas, instituição, "continuum", e até tipos de sociedade[9] que constituem substitutos pouco menos concretizados do que os têrmos e conceitos anteriormente rejeitados por êle. A despeito dêsse deslocamento para a posição sistêmica, Becker nunca a adotou em cheio. Isto explica que êle prefira chamar a sua teoria de tipos Sagrados, Seculares e Intermediários de formações sócio-culturais um *"Continuum"* Sagrado-Secular e não um *Sistema* Sagrado-Secular. Os pontos essenciais desta teoria podem ser sumariados como segue:

1. As categorias de sociedades Sagradas e Seculares representam os "tipos construídos" centrais, no sentido que Becker dá a êstes têrmos.

2. Os seus têrmos são definidos como segue:

> Sagrado, sacralidade e sacralização... tudo isso designa... uma orientação, por parte dos membros de uma sociedade, para valôres... que merecem ser tornados ou conservados invioláveis... Secular, secularidade e secularização... designam uma orientação, por parte dos membros de uma sociedade, para certos valôres... que são julgados dignos de ser buscados a despeito das mudanças implicadas nos próprios valôres... ou outras mudanças. Uma sociedade sagrada leva os seus membros a se mostrarem indesejosos ou incapazes, em qualquer medida, de aceitar o nôvo *conforme êste é definido na sociedade em questão.* Uma sociedade secular leva os seus membros a se mostrarem desejosos e capazes, em qualquer medida, de aceitar ou buscar o nôvo *conforme o nôvo é definido nessa sociedade*[10].

3. Êstes dois tipos representam dois pólos opostos de um "continuum" que contém muitos tipos intermediários de sociedades concretas situadas entre os seus pólos extremos, Sagrado e Secular. Movendo-nos na direção do pólo Sagrado para o Secular, êsses tipos

---

9 "Instituições atuantes e sociedade atuante são expressões que se equivalem... Na medida em que a sociedade é em algum sentido um 'todo', possui partes "atuantes"; essas partes são mùtuamente relacionadas, do contrário não haveria 'todo'." H. Becker, *Man in Reciprocity: Introductory Lectures on Culture, Society, and Personality* (Nova York, 1956), pág. 239.

10 H. Becker, "Sacred Society", in UNESCO, *Dictionary of Social Science;* veja-se também o seu ensaio "Current Sacred-Secular Theory", in H. Becker e A. Boskoff, *Modern Sociological Theory* (Nova York, 1957).

intermediários nos dão quatro subtipos distintos: o *Proverbial,* o mais próximo do Sagrado, assinala-se pelo caráter "santo" e inviolável dos seus valôres "tradicionais, não racionais"; reluta em mudar, é hierático e ritualista na realização, manifestação e fortalecimento dos seus valôres "santos". Os membros da sociedade Proverbial são capazes de ir até o martírio em defesa dos seus valôres Sagrados, e seu código penal comina a pena de morte ou sanções severas para a violação de suas normas santas de conduta. Os grupos sociais desta espécie tendem a ser estáticos e a mudar pouco no curso de sua existência histórica. O seguinte subtipo é o *Prescritivo.* Distingue-se pela "racionalidade sancionada", pelo caráter "íntimo, moralista e convencional" dos seus valôres, pela maneira "comemorativa e cerimonial" de afirmar, reforçar e praticar êsses valôres, por uma menor aversão a mudar, uma disposição menor de morrer pelos seus valôres, e sanções menos severas para as suas violações. É menos absolutista e mais relativo do que o tipo Proverbial. O tipo seguinte, mais próximo do pólo Secular, é o *Principal.* Seus valôres encarnam-se em princípios gerais menos rígidos e mais elásticos, mais relativistas, utilitários, racionais e mutáveis do que os valôres e normas dos tipos Proverbial e Prescritivo. Finalmente, o subtipo *Sem Pronormas* é uma forma fundamental do tipo sócio-cultural Secular. Seus valôres são completamente relativistas, mutáveis, favorecendo um estado de coisas extremamente elástico, deixando uma ampla margem para a livre escolha dos valôres relativizados e atomizados. Na sua extrema ausência de normas, uma tal sociedade tende a ser não racional, em grande parte motivada por valôres hedonísticos e emocionais de "confôrto e frêmito". O capricho individual ("gosto disto porque gosto, e que é que vai me impedir?") substitui, em grande parte, a maioria das normas morais e obrigatórias de conduta. Uma tal sociedade encontra-se num estado de fluxo incessante, ora ordeiro, ora desordenado[11].

4. Cada um dêstes tipos muda no curso da existência histórica. "O caminho que leva a um tipo polar de sociedade não é uma rua de direção única; por todos os lados à nossa volta, vemos evidências do fato de que as sociedades, mesmo as 'sociedades modernas' podem deslocar-se do secular para o sagrado, como o prova o fato de terem os alemães 'atrasado o relógio', retornando da secularidade de Weimar para a sacralidade nazista[12]."

---

11 H. Becker, "Current Sacred-Secular Theory", pág. 145 e segs.

12 H. Becker e R. Hill, *Family, Marriage and Parenthood* (Boston, 1955), pág. 45; H. Becker, *Man in Reciprocity,* págs. 171, 373, 441-442.

5. Os fatôres de mudança são em parte interiores, como as invenções, a luta de classes etc., e em parte exteriores a cada sociedade, como a derrota na guerra, as sêcas e inundações, as epidemias e a fome. Becker acentua em particular o papel de diversos conflitos e crises, tanto internos como externos, e não dá uma teoria sistemática das fôrças de mudança. Indica, no entanto, que tôda sociedade, incluindo mesmo "a mais isolada das sociedades sagradas, não é, empìricamente, mais do que um equilíbrio móvel mantido pela ação igual de... processos de organização e desorganização". Quando a mudança é fundamental e rápida, a sociedade experimenta uma crise, e "em situações de crise regredimos aos tipos anteriores de organização societal (ao tipo Sagrado)". Em tôda mudança rápida há os "custos da mudança" — a saber, uma maior ou menor desorganização dos membros da sociedade, de suas instituições, valôres e sistema ordenado de vida[13].

Tal é, em esqueleto, a tipologia Sagrado-Secular de Becker. Em suas obras é ela consideràvelmente desenvolvida e acompanhada da classificação dos tipos de racionalidade em "oportunos e sancionados", dos tipos de não racionalidade em "tradicionais e emocionais", dos tipos de isolamento em "vicinal, social e mental" e dos tipos de personalidade em "homem amoral, desmoralizado, segmental, marginal, regulado, decadente e liberado[14]."

Crítica

Como o "continuum" Sagrado-Secular de Becker se baseia na premissa maior da "relutância ou aceitação da mudança", e visto que outras características dos tipos Proverbial, Prescritivo, Principal e Sem Pronormas têm uma associação lógica e fatual entre si, êsses tipos podem ser encarados como vastos sistemas significativo-causais e os tipos Sagrado e Secular, como dois vastos supersistemas. Considerada quer sob o aspecto de sistemas e supersistemas, quer simplesmente de tipos construídos, a teoria de Becker tem alguma significação cognitiva. Sua importância seria ainda maior se não a inquinassem sérios defeitos, devidos em grande parte à posição ambígua do autor entre os pontos de vista singularista-atomista e sistêmico.

O primeiro dêsses defeitos é o sentido pouco claro do "continuum" e dos seus quatro tipos construídos. Trata-se de construções abstratas, semifictícias — *als ob*, ou "como se" — que, quando muito,

---

13 H. Becker, *Man in Reciprocity*, págs. 441-442, e *Through Values to Social Interpretation*, pág. 185.
14 H. Becker, *Man in Reciprocity*, págs. 198-199.

têm uma remota relação com as realidades ou grupos sócio-culturais empíricos? Serão tipos generalizados de uma multidão de coletividades *empíricas* repetidas no tempo e no espaço? Ou serão sistemas e supersistemas sócios-culturais significativos ou significativo-causais a funcionar e a viver no mundo sócio-cultural humano?

Se significam apenas construções abstratas, fictícias — construções *als ob* — são inúteis para a nossa cognição do mundo sócio-cultural empírico[15].

Se são tipos generalizados de complexos sócio-culturais *empíricos* de ocorrência freqüente, então êsse significado dos tipos de Becker devia ter sido desenvolvido, claramente definido e sistemàticamente demonstrado, indicando-se uma multidão de sociedades histórico-empíricas correspondentes a cada um dos tipos. Tudo que Becker fornece neste setor, porém, são algumas ilustrações incidentais de cada tipo.

Se êstes tipos significam sistemas e supersistemas sociais ou culturais, a sua realidade e unidade precisa também ser corroborada lógica e empìricamente. Nenhuma corroboração dêsse gênero é dada por Becker.

Dêsse defeito inicial decorrem vários outros. Os tipos Sagrado e Secular básicos parecem ser uma variante dos tipos *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* de sistemas sociais organizados, segundo a formulação de Tõnnies. Se bem que Becker justificadamente rejeite certas deficiências dos tipos de comunidade e sociedade de Tönnies, a sua própria variante dêsses tipos introduz outros erros fatuais e lógicos.

Por exemplo, a maioria das características dos tipos Sagrados — o Proverbial e o Prescritivo — que êle deduz da premissa maior da "aversão a mudar" e sôbre ela constrói, não decorrem lògicamente dessa premissa nem têm conexão causal com ela. O mesmo se pode dizer dos tipos Seculares — Sem Pronormas e Principial — que Becker deduz da premissa maior do tipo Secular, "disposição para a mudança e sua aceitação", correlacionando-os com ela. Lògicamente, da "filosofia do Ser imutável" (isto é, dos valôres e da orientação axiológica) das sociedades Sagradas não se segue que tôdas essas sociedades devam ser "tradicionalmente não racionais", lealistas, intimistas, moralistas, dispostas ao martírio e prodigalizando a pena de morte pela violação de seus valôres e normas de conduta.

---

15 Em capítulos subseqüentes será discutida em algum detalhe a preocupação dos sociólogos norte-americanos contemporâneos com "construções teóricas" de tôda sorte de fictícios "quadros conceptuais" e com "paradigmas abstratos" que pouco nos ajudam a compreender o "quê", "como" e "porquê" do universo sócio-cultural empírico em que vivemos.

Lògicamente, a filosofia eternalista do Ser imutável, desde o Tauísmo, os Upanixades, Parmênides, Zenon e Euclides até Hartmann, Heidegger e Jaspers, é tão racional e não tradicional quanto a filosofia temporalista do Eterno Devir de Heráclito, Epicuro, Nietzsche, Mill, James e outros adeptos de tal filosofia. Empìricamente, ambas as espécies de filosofia e as respectivas atitudes, juntamente com a filosofia do "eternalismo-temporalismo" integrado, ocorreram no passado assim como nos tempos modernos: mesmo para o período de 1800-1900, na filosofia total do Ocidente, a filosofia eternalista do Ser dá uma percentagem de 51, enquanto a filosofia temporalista do Devir dá 33 por cento e a síntese integral de ambas dá 16 por cento[16].

Se, ao invés dêstes dados sistemáticos, tomarmos as tribos ameríndias dos *zuñi* e *hopi*, cujas culturas e mentalidades totais se acham mais próximas do tipo Sagrado de Becker, veremos que é difícil qualificá-las de mais "tradicionalmente não racionais" do que a cultura e a mentalidade dos *dobu*, que se aproximam mais do tipo Secular Sem Pronormas de Becker. O mesmo se pode dizer da cultura, mentalidade e conduta de muitas sociedades históricas mais próximas do tipo Sagrado, em comparação com as de grupos históricos mais próximos do tipo Secular. A correlação estabelecida por Becker entre a "relutância a mudar" e a "não racionalidade tradicional" não tem fundamento lógico nem empírico[17].

O mesmo se pode dizer das correlações por êle estabelecidas entre outras características dos seus tipos Secular e Sagrado com as respectivas premissas fundamentais. "A relutância a mudar" não tem relação lógica nem empírica (causal) com rasgos do tipo Sagrado tais como: "lealista, intimista, moralista, ajustado, orientação

---

16 Ver o movimento e a flutuação destas correntes de pensamento filosófico na história greco-romana e ocidental, durante o período que vai de 600 a.C. a 1920 da nossa era, na *Dynamics,* vol. II, cap. V, assim como a lista detalhada dos representantes de cada uma dessas correntes nas págs. 663-675.

17 Uma das razões do êrro de Becker é o ter aceito sem crítica as idéias de Max Weber sôbre racionalidade e não-racionalidade. No uso que Weber dá a êstes têrmos é possível descobrir pelo menos seis acepções diferentes. Resultado: êsses conceitos permanecem muito mal definidos por Weber, sendo, por vêzes, até contraditórias as respectivas definições. O mesmo se aplica ao uso que Becker faz dos têrmos em aprêço. Na minha *Dynamics* mostrei (lógica e empìricamente) que a mentalidade ideativa (a Sagrada de Becker) é tão racional e lògicamente coerente com a premissa básica ideativa sôbre a natureza da verdadeira realidade-valor quanto a mentalidade sensiva (Secular de Becker), edificada sôbre a premissa sensiva básica. A diferença entre essas mentalidades não se deve à sua racionalidade ou não-racionalidade, mas à diferença fundamental de suas premissas básicas sôbre a natureza da verdadeira realidade-valor.

axiológica apropriada", ou com a severidade das penas cominadas à violação das normas de conduta. Lògicamente, êsses rasgos podem ser associados às premissas de "aceitação da mudança e disposição para mudar" e, empìricamente, podem ser observados mais ou menos com igual freqüência no tipo Secular e no tipo Sagrado de sociedade. O mesmo vale para o postulado básico da "aprovação da mudança e disposição para mudar", para outras características do tipo Secular tais como "utilitário, racionalidade ilimitada, não-racionalidade afetiva, anticerimonialismo, ausência de normas", e as sanções penais suaves para a violação de normas de conduta. Becker não demonstra empìricamente que qualquer dêsses traços tenha ligação causal com a "filosofia do Devir" implicada pela "disposição para mudar". Por exemplo, a superabundância de paradas e cerimoniais, a eleição de rainhas para tudo, de "misses" e campeões, e a pletora de cerimônias acadêmicas anuais não corroboram em absoluto a característica de "anticerimonialismo" atribuída à nossa sociedade supostamente Secular.

Ainda mais discutíveis são as severas sanções punitivas imputadas às sociedades Sagradas e as sanções suaves atribuídas às sociedades Seculares. Neste ponto, Becker torna a aceitar sem crítica a teoria de Durkheim, de que as sanções penais nas sociedades Sagradas, especialmente para a violação de normas religiosas, são muito mais draconianas do que as observadas nas sociedades Seculares. A razão apresentada por Durkheim para esta uniformidade é que os crimes, nas sociedades Sagradas, ofendem o grupo inteiro, ao passo que nas sociedades Seculares êles só injuriam indivíduos. As sanções severas nas coletividades Sagradas também servem a finalidade de reforçar o seu sistema coletivo de valôres[18].

Quando se testa sistemàticamente a generalização de Durkheim e Becker por um estudo pormenorizado dos sistemas e códigos penais de vários povos pré-letrados e históricos, a generalização **não** é apoiada em absoluto pelos fatos relevantes[19]. Ainda menos convincente é o argumento *lógico* de Durkheim sôbre a necessidade de sanções severas para reforçar os valôres coletivos da sociedade Sagrada. A forte, unânimemente aceita e profundamente interiorizada santidade

---

18 Sôbre esta teoria veja-se *De la division du travail social,* de Durkheim (Paris, 1893), e o seu artigo "Deux lois de l'évolution pénale", in *L'Année sociologique,* IV, pág. 63 e segs.

19 Ver, na *Dynamics,* vol. II, págs. 523-627, a bibliografia e um estudo sistemático, pormenorizado dos códigos penais da Grécia, de Roma e do Ocidente, desde os códigos bárbaros do século V até os modernos códigos penais da Rússia Soviética, da Alemanha nazista e da Itália fascista.

dos valôres da sociedade Sagrada controla eficazmente, de dentro para fora, a conduta de seus membros; e assim a sociedade Sagrada necessita tão pouco de sanções severas quanto a sociedade Secular com os seus valôres atomizados e conflitantes, a sua anomia moral e a busca geral de um máximo de prazeres, confortos e frêmitos emocionais. A fim de manter uma ordem elementar, a sociedade Secular tem muito mais precisão do algoz e do policial do que a sociedade Sagrada. A evidência empírica conhecida apóia francamente esta conclusão[20].

Tampouco é muito correta a descrição que faz Becker dos efeitos de crises e calamidades sôbre a conduta religiosa e moral dos membros de uma sociedade em crise. Menciona êle apenas os efeitos desmoralizantes e desintegrantes das crises em lugar da polarização bilateral, moral e religiosa, que ocorre uniformemente em tempos de crise e catástrofe. Certos membros de uma sociedade em crise tornam-se mais irreligiosos, desmoralizados e criminosos, ao passo que outros se tornam mais religiosos e moralmente enobrecidos[21].

Do mesmo modo, é possível provar que várias outras conclusões de Becker são empírica e lògicamente errôneas. Os seus tipos não são sistemas causais nem significativos, mas congéries lógicas e empíricas. Cada um dêsses tipos foi obtido pela união forçosa de diversas variáveis sem relação com a premissa principal, nem umas com as outras[22].

Outra falha da teoria de Becker é dizer muito pouco sôbre o caráter dos valôres da cultura Sagrada ou da Secular — o caráter de seus sistemas de verdade e cognição, de sua ciência e filosofia, de sua ética e direito, de suas belas-artes, de sua economia e política.

A teoria de Becker mal representa um progresso em relação às teorias — algo semelhantes — de Sto. Agostinho, Vico, ibn-Khaldun, F. de Coulanges, Northrop, Schubart e até a minha própria. Sua contribuição real consiste na compreensão, na observação penetrante e na acurada análise de vários problemas secundários.

---

20 *Ibid.*, caps. XIII, XIV, XV.

21 Veja-se a minha obra *Man and Society in Calamity* (Nova York, 1942). caps. X e XI.

22 Isto explica o caráter surpreendente de algumas das sociedades concretas mencionadas por Becker como exemplos de seus tipos Sagrado e Secular. Por exemplo, êle diagnostica a Alemanha nazista como um exemplo concreto do tipo Sagrado. Considerando-se que o critério fundamental de Becker para a distinção entre os tipos Sagrado e Secular é a "grande relutância a mudar" ou a "grande disposição para mudar", é surpreendente que a Alemanha nazista, com as suas mudanças violentas e radicais, seja incluída na classe Sagrada.

Nikolai Berdyaev (1874-1948): Culturologia

Berdyaev é autor de muitas obras de Filosofia, Ciências Sociais, Economia Política e Ética, entre elas *The Meaning of Creativeness* (1916), *Philosophy of Inequality* (1922), *The Meaning of History* (1923), *The New Middle Ages* (1924), *Solitude and Society* (1930) e *Christianity and Class Struggle* (1931). A maioria dos seus livros foram traduzidos em várias línguas.

Omitiremos a parte metafísica da culturologia e filosofia da História de Berdyaev, mas é preciso mencionar os seguintes pontos empíricos da sua interpretação dos acontecimentos históricos:

1. Uma mera descrição de acontecimentos, pessoas e objetos históricos singularistas dá como único resultado um cadáver histórico. "Ao ler um estudo científico dos povos antigos, por exemplo, sentimos claramente que a alma dêsses povos, a sua vida interior, foi retirada da história de suas culturas e o que nos oferecem não passa de uma espécie de fotografia ou retrato exterior", que de modo nenhum explica o "porquê" ou mesmo o "como" de todos êsses acontecimentos e pessoas. A fim de compreender êsses "porquês" e "comos", a alma e a lógica interior da História, é necessário "não só que o objeto da História seja histórico, mas também que o sujeito cognoscente do estudo histórico experimente e desdobre em si mesmo 'o histórico'." Neste ponto Berdyaev, como Spengler e Northrop, insiste numa identificação intuicional direta do sujeito cognoscente com o objeto conhecido, sem a qual não é possível uma compreensão adequada de coisa alguma, especialmente dos processos históricos e sócio-culturais[23].

2. Como todos os outros autores em exame, Berdyaev rejeita tôdas as formas de interpretação linear do processo histórico e tôdas as teorias lineares de progresso. As teorias de progresso não são defensáveis nem metafísica, nem lógica, nem ética, nem fatualmente.

3. Tôdas as grandes culturas são simultâneamente mortais e imortais em sua existência dentro dos limites da própria história empírica. Contêm princípios não só temporais como também eternos.

---

23 N. Berdyaev, *The Meaning of History* (edição norte-americana, Nova York, 1936), págs. 30-34. Ver também a sua *Solitude and Society* (Londres, 1930), pág. 48 e segs.; e — além das obras citadas de H. Lefebvre, F. Dumont, H. Marrou, C. Lévy-Strauss e L. Goldman — H. Heimpel, *Über Geschichte und Geschichtswissenschaft in unserer Zeit* (Göttingen, 1959), e F. Wagner, *Moderne Geschichtsschreibung* (Berlim, 1960).

Cada cultura emerge, floresce, tem os seus altos e baixos, e afinal entra em decadência como unidade; ao mesmo tempo, cada uma delas sobrevive nos seus valôres perenes e eternos. A cultura greco-romana não desapareceu de todo por ocasião de sua queda. Seus valôres perenes, como o direito romano, a arte grega, a filosofia grega etc., não morreram; foram incorporados na cultura da Idade Média e dos árabes e ainda vivem uma existência vigorosa. Em outras paalvras, os elementos ou valôres temporais de uma cultura morrem; os perenes persistem e vivem enquanto dura a história humana. Mesmo depois que os seus valôres empíricos perecerem, os valôres perenes transfigurados transporão, de algum modo transcendental e místico, o fim empírico da história e passarão ao "grande além transcendental".

Aqui Berdyaev aponta, em têrmos gerais, para o que eu denomino os elementos duradouros e perecíveis da cultura, com a sua duração de vida indefinidamente longa ou limitada, um ponto que até hoje tem sido omitido pelos cientistas sociais e filósofos da História[24].

4. Independentemente de Spengler — e talvez antes dêle — Berdyaev considerou a cultura ocidental como já havendo ultrapassado as suas fases barbárica, cristã medieval e secular humanista moderna. A fase cristã medieval findou no século XIII e a humanista, por volta do século XIX. Para Berdyaev, o século XX é um período de transição da fase humanista agonizante para a fase emergente da "nova Idade Média".

Segundo êle, a principal tarefa da fase medieval da cultura cristã do Ocidente foi disciplinar, desenvolver em múltiplas direções e espiritualizar o homem, ou acumular as "fôrças de fissão espiritual" na personalidade desenvolvida e na cultura ocidental. O monasticismo e a cavalaria andante cumpriram essa função disciplinando e espiritualizando o homem. As imagens do monge e do cavaleiro são verdadeiros tipos de uma personalidade disciplinada, integrada e multíplice, espiritualmente livre, sem nada temer do mundo exterior, com uma enorme concentração na vida interior mediante tensas "fôrças de fissão" centralizadas em tôrno do Reino de Deus. Essa fase medieval tinha de acabar e efetivamente acabou, porque não oferecia um canal suficiente para dar vazão às fôrças enormemente concentradas que tendiam para uma transformação livre e criadora da realidade empírica. A Idade Média termina pela

24 Veja-se o meu ensaio intitulado "Lasting and Dying Factors in the World's Culture", in F. S. C. Northrop (coord.), *Ideological Differences and World Order* (New Haven, 1949).

maravilhosa Renascença mística cristã do século XIII, que serve como uma ponte para a subseqüente fase humanista. Joaquim de Floris, S. Francisco de Assis, Dante, Giotto e S. Tomás de Aquino são os astros refulgentes dessa esplêndida Renascença, que é o ápice e o término da fase medieval.

Segue-se então a fase do humanismo secular da cultura ocidental, em grande parte não cristão e cada vez mais anticristão. O humanismo coloca o homem no centro do universo, faz dêle a medida de tôdas as coisas e o mais alto valor. Sua função principal foi libertar e desenvolver as fôrças livres e criadoras do homem: o teste e ensaio do homem na liberdade, sem nenhum entrave além do seu próprio bom senso, razão e autocontrole. Foi êsse, portanto, o período de liberação do homem de todos os contrôles "sôbre-humanos". Essas tarefas se cumpriram no decurso de seis séculos aproximadamente. A cultura humanista gastou a maior parte dos cabedais acumulados nos períodos anteriores e exauriu a sua fôrça criadora. Como resultado, no século XIX essa cultura produziu imanentemente os germes cada vez mais fortes da sua própria destruição. Tanto a fase cristã medieval como a humanista moderna conduziram dialèticamente à sua própria decadência.

Ao invés de absorver-se na ambicionada Cidade de Deus, a cultura cristã medieval terminou — dialèticamente — enredando-se na Cidade do Homem. A própria Igreja Cristã tornou-se a mais poderosa organização empírica em tôda a Europa medieval. A cultura humanista aspirava à glória, ao poder e à criatividade do homem. Terminou, ao invés disso, pela completa desmoralização do homem, pela desintegração do universo que êle criara e pela exaustão das suas fôrças criadoras: "Aqui a dialética da História consiste na autoafirmação do homem conduzindo ao seu auto-extermínio." O período humanista começa com o homem vibrante de júbilo e de autoconfiança. Chega ao fim com êle desiludido em todos os seus sonhos e ambições. Nenhuma das suas grandes esperanças se realizou.

5. Ao discutir a razão pela qual tôdas as grandes culturas acabam se desintegrando como unidades (mas sobrevivendo em seus valôres perenes), e por que o seu poder criador termina por declinar, Berdyaev faz uma generalização altamente sugestiva: "A cultura não é a realização de uma nova *vida,* de um nôvo modo de existência, mas a realização de novos *valôres.* Tôdas as conquistas da cultura são antes simbólicas do que realistas."

No seu período criador, a cultura cria não para a finalidade prática de um melhoramento utilitário ou hedonístico da vida empí-

rica, mas no interêsse dos próprios valôres. Cria a verdade a bem da verdade e da cognição, a beleza a bem da beleza, e a bondade a bem da bondade. Em tudo isso pouco há da "vida real, prática", da apaixonada "vontade de viver", do intenso desejo de organizar a "vida", de gozar a "vida".

Após criar os valôres, no entanto, a cultura dialèticamente e imanentemente muda de direção e passa, além da cultura, para a "civilização" spengleriana. Os valôres criados não podem deixar de penetrar na vida real e de modificá-la; com essa mudança, a própria cultura se modifica. Tende, então, para uma realização prática do seu poder, para uma organização prática da vida. Um período de florescimento da cultura pressupõe uma severa limitação da vontade de "viver"; exige uma transcendência desprendida e algo ascética sôbre a apaixonada "gula de viver". Quando essa gula de viver se desenvolve nas massas, esta vida, e não a criatividade cultural, se torna a meta suprema. Visto que são sempre aristocráticas, a criatividade cultural e a cultura deixam de ser os valôres supremos e se tornam simples meios do "melhoramento prático da vida", de "prosperidade e felicidade". Com a degradação da cultura e da pura criatividade ao nível de valôres-meios de terceira classe, a ânsia de cultura e de criatividade desinteressada se debilita e acaba morrendo. Dentro destas condições, a cultura não pode permanecer num alto nível; forçosamente se deteriora. Sua qualidade tende a ser substituída pela quantidade. Desenvolve-se uma espécie de entropia e a cultura se converte numa "civilização" não criadora.

Isto explica por que o mais alto florescimento cultural da Alemanha no fim do século XVIII e no comêço do XIX — quando, num período de poucas décadas, o mundo conheceu Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Schleiermacher, Schopenhauer, Novalis, Mozart, Händel, Haydn, Beethoven e dezenas de outros "astros" de primeira classe — ocorreu numa época em que a vida real da Alemanha era pobre, difícil, deprimente e burguesa. Do mesmo modo, a vida real da Renascença italiana era miserável e nada tinha para causar inveja. A própria vida prática dos grandes criadores — fôssem êles Mozart ou Beethoven, Leonardo ou Miguel Ângelo — foi dolorosa e trágica. "A cultura sempre foi uma grande fracassada com respeito à vida." Há uma espécie de oposição entre cultura e vida. Quando a vida se torna civilizada, feliz e próspera, a criatividade cultural declina e a cultura é substituída pela "civilização". Tal é a dialética do declínio da cultura criadora para as civilizações não criadoras.

Embora seja bastante geral, essa degradação da cultura em

civilização não é o único destino da cultura criadora. Ela pode seguir outro caminho — o caminho da transfiguração religiosa da vida e, através dessa transfiguração, a realização da existência genuína (o ser). Tal foi o curso seguido pela cultura greco-romana em declínio, resultando na emergência e no crescimento do Cristianismo. Em sua idade heróica e verdadeiramente cristã, o Cristianismo levou à transfiguração religiosa da vida e à criação de uma grande cultura medieval cristã. Com o correr do tempo, o Cristianismo cessou de ser exclusivamente religioso e tornou-se em grande parte verbal e ritualista, com muita maquinaria econômica e política; como tal, perdeu o seu poder transfigurador. É possível que a cultura transicional do Ocidente escolha êsse meio religioso de transfigurar a vida a fim de perpetuar-lhe os valôres perenes e aproximar a humanidade de uma autêntica vida criadora.

A Rússia pode desempenhar um papel importante nessa peregrinação da cultura; no entanto, êsse papel permanece ainda problemático e incerto. Berdyaev é muito menos lisonjeiro para com a Rússia do que Schubart, Danilevsky e Spengler: "As tradições de cultura sempre foram fracas na Rússia," diz êle. "Construímos uma civilização bastante feia. As fôrças do barbarismo sempre foram poderosas no nosso meio. Mesmo a nossa ânsia de uma transfiguração religiosa da vida tem sido infetada por uma espécie de tendência doentia para o devaneio." Nessas condições, só a religiosidade potencial da Rússia, com o concurso do mais intenso sofrimento e a consciência da crise secular, pode ajudá-la a encontrar o caminho da transfiguração religiosa da vida, ao invés de decair numa civilização não criadora ou no barbarismo.

Crítica

Uma vez que a significação metafísica da História na filosofia de Berdyaev e a maior parte dos pontos duvidosos da sua culturologia empírica são intencionalmente omitidos neste esbôço, os aspectos delineados da sua teoria da cultura e da dinâmica cultural são essencialmente corretos. Só contém erros de secundária importância, que podemos passar por alto sem um exame especial.

José Ortega y Gasset (1883-1955): Teoria da História

Entre outras obras significativas que tratam da estrutura e da dinâmica dos sistemas sociais e culturais, devem ser mencionados os livros de José Ortega y Gasset, *Man and People, History as*

a System e especialmente *Man and Crisis* e *The Revolt of the Masses (La rebelión de las masas).* Embora o eminente filósofo espanhol não tivesse desenvolvido uma teoria empírica dos sistemas culturais e sociais, deu-nos um esbôço de tal teoria na sua interpretação da crise da nossa época e dos processos culutrais básicos.

Em *What Is Philosophy?,* Ortega define a Filosofia como "o conhecimento do Universo, ou de tudo que existe, (sem conhecer) o que existe, (ou) se o que existe forma um Universo ou um Multiverso, (ou mesmo) se Universo e Multiverso serão cognoscíveis[25]." E segue dizendo: Ao investigar atentamente os dados básicos do Universo, descubro a existência de um fato primário e fundamental que traz consigo a sua própria garantia. Êsse fato é a existência conjunta de um "eu", uma subjetividade, e do mundo. Um não existe sem o outro... Portanto, o fato básico e inegável não é a minha existência, mas a minha coexistência com o mundo... A realidade primordial, o fato de todos os fatos, aquêle que me é dado, é... "minha vida"... e minha vida é primàriamente um encontro de mim mesmo no mundo[26].

Sôbre êste axioma da "realidade radical" Ortega edifica o seu sistema de filosofia, bem como a sua teoria do "social" das "relações sociais", "sociedade", "cultura" e suas transformações e flutuações. Faz uma série de observações incisivas a respeito dos métodos científicos e filosóficos de cognição — inclusive o papel sumamente importante da intuição "como um estado mental em que um objeto está presente diante de nós", por vêzes sensorialmente, por vêzes sem tocar nos nossos sentidos — e vários outros problemas[27]. Como essas observações não nos interessam diretamente, podemos passar adiante sem mais discussão.

Man and People é uma investigação dos problemas básicos da Sociologia do "que é o social, que é a sociedade". Segundo Ortega, o motivo de uma tal investigação é que a Sociologia, que passa por tratar dêsses problemas, "não tem nada de claro a dizer sôbre o que é o social, o que é a sociedade[28]." Uma tal crítica leva os leitores a esperar uma nova, profunda e esclarecedora análise dêstes e de

---

25 J. Ortega y Gasset, *What Is Philosophy ?* (Nova York, 1961), págs. 90-91 e caps. I-IV.

26 *Ibid.,* págs. 200-212.

27 *Ibid.,* págs. 50-59, 126-132.

28 J. Ortega y Gasset, *Man and People* (Nova York, 1957), págs. 12-13; o livro está semeado de observações críticas dêste gênero sôbre a inépcia dos sociólogos no enfrentar os seus problemas fundamentais; ver págs. 139, 140, 147, 176, 178-179, 229-230.

outros problemas sociológicos[29]. Infelizmente, essa espécie de expectativa não é satisfeita pelo livro.

Ortega limita-se a repetir o que já foi dito com mais precisão em muito livro de texto competente sôbre Sociologia. *Man and People* quase nada de nôvo contribui para a teoria sociológica do "social" e da "sociedade"; como tal, podemos deixá-lo de lado sem nos determos em analisá-lo[30].

Muito mais significativo para as nossas finalidades é *Man and Crisis*[31]. O livro começa por uma crítica da concepção tradicional da História como simples narração cronológica dos chamados fatos e acontecimentos históricos. O autor acertadamente contesta a asserção famosa de L. von Ranke, de que através de uma simples descrição cronológica dêsses fatos os historiadores podem descobrir *"wie es eigentlich gewesen ist"* — como as coisas realmente aconteceram. Ortega objeta com razão que a História não é uma mera coleção de fatos e datas cruas e que uma "correta interpretação dos fatos" é necessária para compreendê-la adequadamente:

> Em si mesmo os fatos [como os hieróglifos] não nos dão a realidade; pelo contrário, escondem-na, o que equivale a dizer que êles nos põem diante dos olhos o problema da realidade. Se não houvesse fatos não haveria problema, nem enigma, nem nada de oculto que fôsse necessário des-ocultar, des-cobrir... Os fatos encobrem a realidade; enquanto nos achamos no meio de seus enxames inumeráveis, estamos no caos e na confusão. A fim de descobrir a realidade devemos, por um momento, deixar de parte os fatos que tumultuam à nossa volta e comungar a sós com os nossos pensamentos. Então, como fazem todos os grandes cientistas, devemos construir uma hipótese postulacional ou "uma realidade imaginária, uma pura invenção nossa". Após excogitar todos os fatos dessa realidade imaginária [isto é, após deduzir tôdas as conseqüências de nossa hipótese postulacional], devemos compará-los com os fatos que nos rodeiam. Se casam bem uns

---

29 Críticas semelhantes têm sido dirigidas à Sociologia por autores recentes como A. Toynbee, K. Popper e V. Pareto, que por sua vez se tornaram — explícita ou implìcitamente — sociólogos. Ver J. B. Ford, "Toynbee versus Sociology", in *Comunicaciones al XX Congreso Internacional de Sociología,* V (Córdova, 1963), 157-184.

30 Mesmo a sua hipótese "filosófico-psicológica" sôbre a emergência da consciência nos indivíduos humanos não difere muito de teorias semelhantes de J. M. Baldwin, C. H. Cooley, J. Royce, E. Husserl, G. H. Mead, J. Piaget, M. Buber e M. Scheler.

31 J. Ortega y Gasset, *Man and Crisis* (Nova York, 1958).

com os outros, isso que dizer que deciframos o hieróglifo, que descobrimos a realidade que os fatos encobriam e ocultavam. Êsse trabalho é que é a ciência[32].

De acôrdo com esta concepção da ciência da história o autor nos dá a sua teoria das crises históricas, e em particular a sua análise do "quê, como e porquê" da crise da nossa época e das flutuações seculares dos tipos básicos de cultura e dos caminhos da vida histórica. A essência das suas idéias pode ser respigada nas citações seguintes:

> Há muitas razões para crer que o homem europeu está levantando a sua barraca dêste solo moderno onde estêve acampado por trezentos anos e começando um nôvo êxito para outro âmbito histórico, outro modo de existência. Significa isto que o solo da idade moderna, que começa sob os pés de Galileu, está terminando debaixo dos nossos. Nossos pés já se afastaram dêle... [Por esta razão] torna-se muito importante para nós, primeiro compreender qual é exatamente o sistema de vida que vamos abandonar; segundo, saber o que significa viver no meio de uma crise histórica; e terceiro, indagar como termina uma crise histórica e como penetramos numa idade nova[33].

A tarefa primordial "em que o homem está irremediàvelmente envolvido e que define o seu destino, é viver", diz Ortega. "Tôdas as outras coisas que nos acontecem, o fazer por causa de uma única coisa que nos está acontecendo — o ato de viver." Mas, a fim de satisfazer a sua "fome de ser", o homem necessita descobrir primeiro o que êle é e perguntar a si mesmo o que são as coisas que o cercam e o que é êle no meio de tôdas essas coisas:

> A vida de todo homem começa com certas convicções básicas sôbre o que é o mundo e qual é o lugar do homem dentro dêle... Êsse "mundo", ou "ambiente", ou "realidade" não nos é dado [já pronto], nem está simplesmente aí; é criado pelas nossas convicções... pelas nossas interpretações da massa caótica das infinitas coisas e acontecimentos que ocorrem em nossa vida e no nosso ambiente[34].

32 *Man and Crisis*, págs. 13-17.
33 *Ibid.*, pág. 10.
34 *Ibid*,, págs. 20-24, 27, 73-74.

De bom ou de mau grado, o homem tem de "arquitetar uma interpretação geral do seu ambiente, um sistema de convicções a respeito dêste, para poder movimentar-se entre as coisas e agir sôbre elas".

A cultura humana, diz Ortega, "mais não é do que a interpretação que o homem dá à sua vida":

> (É) a série de soluções mais ou menos satisfatórias que êle inventa a fim de enfrentar os problemas e as necessidades da sua vida. Êsses problemas e necessidades incluem a ordem material das coisas, assim como a ordem chamada espiritual. Quando tais soluções correspondem a necessidades genuínas, também são soluções genuínas — são conceitos, avaliações, entusiasmo, estilos de pensamento, de arte, de direito, que realmente emanam do fundo do seu coração... Quem cria uma idéia não tem a impressão de que se trate de um pensamento seu; parece-lhe, antes, que está vendo a própria realidade em contato imediato com êle. Existem, pois, tanto o homem como a realidade, ambos nus e a se defrontarem mùtuamente, sem nenhum anteparo ou intermediário entre os dois[35].

Se bem que Ortega não use os têrmos "sistema" ou "supersistema cultural", afirma que em certos períodos as "interpretações básicas" humanas — "conceitos, avaliações, entusiasmos, estilos de pensamento, de arte e de direito" — são unificadas numa ordem dominante que responde satisfatòriamente às perguntas do homem sôbre o que êle é e sôbre a natureza da realidade em que vive e age. Satisfaz as necessidades genuínas do homem e guia-lhe a conduta e o modo de vida. A tais períodos e culturas denomina Ortega "idade clássica" ou "idade áurea" da cultura: "Na idade clássica, na idade áurea, o homem acredita saber com que pode contar no que tange ao seu ambiente; tem um sistema de convicções genuínas e vigorosas... O mundo em que se encontra o homem da idade áurea contém um mínimo de problemas insolvidos"[36]. Em tais períodos o homem possui a *fé* e vive dela — quer se trate da fé na ciência, quer na razão ou em Deus.

A Grécia e Roma tiveram uma "idade clássica" da cultura e da vida social; mas, como tôda ordem cultural empírica, também essa desintegrou-se após exaurir as suas riquezas criadoras e o mundo

35 *Ibid.*, pág. 97.
36 *Ibid.*, pág. 102 e segs.

greco-romano tornou-se prêsa da mais aguda das crises durante o período que vai do século II ao V d. C. No decurso dêsses séculos uma nova ordem cristã, baseada na fé em Deus, emergiu, cresceu e tornou-se dominante do século V ao XIII. Então essa ordem cristã começou a desintegrar-se e, após os séculos XIV e XV (um período de transição e de crise), cedeu o lugar a uma nova ordem cultural baseada na ciência e no racionalismo humanista. Por sua vez, esta ordem humanista secular e científica, tendo realizado tôdas as suas conquistas criadoras, começou a desintegrar-se. Essa desintegração fêz o mundo ocidental entrar na nova grande crise que estamos enfrentando atualmente.

Em *A Revolta das Massas,* notava Ortega que no horizonte europeu estavam começando a surgir grupos de homens que nada queriam com a razão: "um nôvo tipo de homem e de vida disposto a viver da sem-razão". Como em tôdas as crises semelhantes, o homem moderno encontra-se num estado de absoluta confusão, entre os destroços da ordem cultural anterior — agora obsolescente e moribunda — e sem uma nova ordem cultural. Essa crise de transição é responsável por um sem-número de aspectos mentais, morais e sociais da nossa época. Uma parte considerável da obra de Ortega é consagrada a uma análise penetrante das características culturais, sociais e pessoais distintivas dos períodos de crise e repetindo-se com bastante uniformidade nas crises passadas assim como na presente. Em *A Revolta das Massas* esboça êle algumas das características salientes do tipo de personalidade e das coletividades ("massas") da nossa idade de crise:

> A característica da hora é que a mentalidade comum, sabendo-se comum, tem a ousadia de proclamar os direitos do comum e de impô-los onde bem lhe apraz... Como dizem nos Estados Unidos: "ser diferente (na nossa época) é ser indecente". A massa esmaga sob os seus pés tudo que é diferente, tudo que é excelente, habilitado e seleto... Temos aí um fato terrível de nossos tempos[37].

Por êsse homem "comum" entende Ortega não apenas o trabalhador pobre, mas o homem dominante da nossa época. Imanentemente produzido pelo meio sócio-cultural dos séculos passados, êsse homem das massas nem tem conhecimento dos esforços enviados pela minoria criadora dos últimos séculos para conquistar a sua Carta de Direitos e melhorar-lhe enormemente as condições econômicas e

37 Ortega, *The Revolt of the Masses* (Nova York, 1932), pág. 18.

sociais, nem sente qualquer obrigação para com a sociedade ou reconhece qualquer autoridade além da sua própria. Aceita como coisa natural as conquistas do século XIX. É um homem auto-satisfeito. Pouco sabe do passado, de tradições, de continuidades. Neste sentido, é um homem sem raízes. "Todos os remanescentes do espírito tradicional se evaporaram. Modelos, normas, padrões de nada nos servem. Temos de resolver nossos problemas sem qualquer colaboração ativa do passado[38]." Daí a incerteza e a confusão da época em que vivemos.

Nossas massas, diz Ortega, "só pensam no seu bem-estar, e ao mesmo tempo... não vêem, por trás dos benefícios da civilização, as maravilhas de invenção e construção que só se podem manter graças a ingentes esforços e a um grande espírito de previdência. Imaginam que o seu papel é exigir peremptòriamente êsses benefícios, como se fôssem seus direitos naturais"[39].

Confuso, sem raízes e presunçoso, o homem das massas interfere violentamente — pela ação direta — em tôdas as coisas: "O tipo de homem hoje dominante é um tipo primitivo, um *Naturmensch* a alçar a cabeça no meio de um mundo civilizado. O mundo é civilizado, mas o seu habitante não o é." Êle quer ter o seu carro, os seus luxos, prazeres, divertimentos e outros benefícios da civilização, mas acredita que tudo são dádivas naturais que, de certa forma, lhe vêm espontâneamente do Jardim do Éden.

Ao homem das massas vem juntar-se em nossos tempos um outro tipo de bárbaro sofisticado: o técnico. O técnico realiza competentemente o seu trabalho especializado, mas é semi-ignorante da ciência, da cultura e da história:

> Em política, na arte e nas outras ciências, adota as atitudes do homem primitivo e ignorante; mas adota-as com grande vigor e auto-suficiência... Ao especializá-lo, a civilização o tornou hermético e auto-suficiente dentro das suas limitações; mas êsse próprio sentimento interior de domínio o induz a impor-se fora da sua especialidade. Comporta-se, pois, em quase tôdas as esferas da vida, como o homem não qualificado, o homem das massas.

Êsses dois tipos do homem das massas contemporâneo dominam a política e o govêrno. Por esta razão, o maior perigo hoje em dia é o Estado, que se tornou o mecanismo da violência e da ação direta. A atual elite de poder esquece o que Talleyrand disse a Napoleão:

---

38 *Ibid.*, pág. 19 e segs., 36.
39 *Ibid.*, págs. 60-68.

"Com baionetas pode-se fazer tudo, Majestade, menos sentar-se nelas." O verdadeiro govêrno é o tranqüilo exercício de funções aprovadas pela opinião pública, e não a agressão violenta. Atualmente, não existe opinião pública; em lugar dela, o que há é uma multidão de vozes discordantes. O resultado é uma extraordinária explosão de violências sangrentas — guerras, revoluções, crimes — e o fim da liderança européia na história humana: "Os comandos da Europa perderam a sua fôrça... A Europa está deixando de governar, e ninguém pode dizer quem lhe tomará o lugar[40]."

Tal é, em síntese, a teoria de Ortega sôbre as ordens culturais, a sua dinâmica e a crise de nossos dias na sociedade e na cultura ocidental[41]. A despeito do seu caráter um tanto impressionista, os livros do pensador espanhol dão uma interpretação consciençiosa de uma massa caótica de fatos e acontecimentos históricos concretos. A macrossociologia cultural de Ortega dispensa maiores críticas de minha parte, devido a uma essencial congenialidade entre muitos pontos importantes da sua teoria e da minha. Independentemente um do outro, parecemos ter chegado a várias conclusões similares.

Concepções idealizadas ou "normativas" de civilização e cultura

Evolução dos significados dos têrmos "civilização" e "Kultur"

Em seus diligentes estudos, Lucien Febvre e E. Tonnelat mostram que os têrmos "civilização" e "*Kultur*" surgiram relativamente tarde nas línguas francesa, inglêsa e alemã. A palavra *civilização* foi usada pela primeira vez em textos franceses no ano de 1766, e nos inglêses em 1773; o têrmo *Kultur* aparece em textos alemães lá pelo fim do século XVIII, provàvelmente em 1774 ou em 1793[42].

40 *Ibid.*, págs. 112-113, 135.

41 Uma análise muito mais minuciosa da sociologia e da filosofia da história de Ortega será encontrada em R. Agramonte, *Estudios de sociologia contemporánea* (Cidade do México, 1963), cap. VII.

42 L. Febvre, "Civilisation, Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées", e E. Tonnelat, "Kultur, histoire d'un mot, évolution de son sens", in L. Febvre, M. Mauss, E. Tonnelat, A. Niceforo e L. Weber, *Civilisation: Le mot et l'idée* (Paris, 1930), págs. 1-73. Ver também H. Levin, "Semantics of Culture", in *Daedalus,* inverno de 1965, págs. 1-13. Os ensaios de G. Holton, J. Ackerman, E. Leach, H. Brooks, G. Kepes, H. Marcuse, E. Weil e outros discutem os "elementos normativos da cultura em face da realidade concreta dos fenômenos culturais". Os aspectos "normativos" da cultura são também postos em destaque por C. W. Mills em *The Sociological Imagination* (Nova York, 1959) e por D. Martindale em *Social Life and Cultural Change* (Princeton, Nova Jersey, 1962), caps. XVII e XVIII.

Os significados originais de ambos os têrmos eram altamente idealizados. Civilização queria dizer "um triunfo e expansão da razão, não só nos domínios constitucional e político, mas também no campo moral, religioso e intelectual"; uma sociedade refinada e esclarecida em contraste com a selvageria e o barbarismo; o progresso das ciências, das artes, da liberdade e da justiça, e a eliminação da guerra, da escravidão e da miséria. "A civilização representava acima de tudo um ideal, e em grande medida um ideal moral[43]."

Análogo a êste foi o sentido primitivo de *Kultur*. O vocábulo significava "esclarecimento" da razão, "refinamento mental e moral", a nobilitação vital, moral e intelectual de indivíduos e povos, o refinamento dos usos e costumes, a liberação do espírito humano e o progresso das artes e ciências[44].

Ambas essas palavras nasceram na hora predestinada. "Ambas expandiram-se, cresceram ràpidamente e tiveram um destino dos mais afortunados."

Mais tarde, êstes têrmos começaram a ser usados num sentido menos idealizado e mais prosaico. Passaram pouco a pouco a indicar a totalidade das características adquiridas de um indivíduo ou grupo e, nas obras de Rousseau, Fourier e outros, a significar uma fôrça destrutiva ou a fase de degeneração, desmoralização e decadência da sociedade e da sua cultura.

A despeito disso, a concepção idealizada inicial dos dois têrmos continuou a manter-se como uma corrente secundária através dos séculos XIX e XX, até os dias atuais. As teorias de A. Schweitzer e F. R. Cowell podem servir como exemplos de variantes recentes dessa interpretação "normativa", idealizada, moralizada e espiritualizada dos fenômenos culturais[45]. Segue-se um rápido esbôço dessas teorias.

Albert Schweitzer (1875-1965): A decadência e restauração da civilização

Sòmente alguns pontos da interpretação dada por Schweitzer à decadência e restauração da civilização ou cultura nos interessam

43 Febvre, Mauss, Tonnelat e outros, *Civilisation*.

44 *Ibid.*, pág. 62 e segs.

45 Igualmente idealizado e "normativo" é o conceito de cultura adotado pela "Société Européenne de Culture". Vejam-se os seus *Statuts* (Veneza, 1962), págs. 62-100; cf. também G. Jaeger e P. Selznick, "A Normative Theory of Culture," in ASR, outubro de 1964, págs. 653-669.

diretamente (em contraste com Spengler, êle usa os dois têrmos como sinônimos)[46].

1. A concepção idealizada que Schweitzer faz da civilização é preeminentemente ética. "A civilização é dupla em sua natureza: realiza-se pela supremacia da razão, em primeiro lugar sôbre as fôrças da natureza e, em segundo, sôbre as disposições dos homens..." O contrôle moral sôbre as disposições dos homens é muito mais importante do que o contrôle sôbre a natureza. O domínio sôbre a disposição humana significa a supremacia ética no sentido de querer o bem material e espiritual para a humanidade, para todo indivíduo e mesmo para todo organismo vivo. A reverência pela vida é a essência dessa supremacia ética. Uma tal ética erigida sôbre a vontade incondicional de viver e a reverência pela vida é "a essência da civilização". Seu progresso é muito mais importante do que o progresso material da humanidade. Em seu sentido integral, a civilização significa a soma total de todo progresso em tôdos os campos da atividade criadora humana, na medida em que conduz ao aperfeiçoamento ético do indivíduo e da comunidade[47].

2. Entendida neste sentido, a civilização ocidental contemporânea encontra-se num estado de profunda (se bem que não desesperada) decadência. O declínio começou pelos meados do século XIX e tem progredido constantemente até os dias atuais. Na presente crise, não é apenas a civilização dêste ou daquele povo que devemos dar por perdida, mas a de tôda a humanidade, presente e futura, se não ocorrer um renascimento dentro da civilização de hoje[48].

3. A principal razão disto, assim como da decadência de civilizações anteriores, é ética: "Se o fundamento ético está ausente, a civilização entra em colapso, mesmo que em outras direções estejam atuando fôrças criadoras e intecletuais das mais poderosas." Estas são as condições indispensáveis do florescimento de uma civilização: uma ética que se aproxime da reverência pela vida, pregada e praticada pela respectiva sociedade, e uma correspondente filosofia cósmica que racionalize, desenvolva, justifique, exija e afirme uma tal ética na mentalidade, conduta, instituições e cultura dos grupos sociais.

---

46 Uma análise mais minuciosa da teoria de Schweitzer será encontrada na minha obra *Modern Historical and Social Philosophies*, págs. 267-272.

47 A. Schweitzer, *The Philosophy of Civilization* (Nova York, 1949), págs. 22-23, 38, 91.

48 *Ibid.*, págs. xii-xv, 2-6, 39.

Tôdas as vêzes que, no passado, vigorou uma tal filosofia e uma tal ética, a sociedade ou o período floresceu. Tôdas as vêzes que essas fôrças enfraqueceram ou estiveram de todo ausentes, ou que a cosmovisão não foi o que deveria ser, a civilização ou cultura passou por uma crise. Das passadas cosmovisões, o Tauísmo, o Confucionismo, o Hinduísmo e o Budismo no Oriente, assim como algumas filosofias gregas e subseqüentemente européias, apenas em parte corresponderam aos requisitos da cosmovisão ética; a filosofia estóica, e especialmente as filosofias racionalistas e empíricas dos iluministas e dos racionalistas empíricos do século XVIII corresponderam muito mais ao requisito do que outras cosmovisões. Daí adveio o caráter relativamente satisfatório das civilizações greco-romana e ocidental dêsses períodos. Lá pelos meados do século XIX êsse *élan* criador estancou-se abruptamente.

A razão dêste fato e do subseqüente "suicídio da civilização no progresso" foi o abandono da ética da afirmação da vida e a "renúncia ao seu dever" por parte da filosofia moderna. A filosofia do século XVIII propunha ideais éticos e procurava realizá-los na prática, mas a despeito do seu considerável êxito essa filosofia não pôde fazer frente às corrosivas críticas de que foi alvo e sucumbiu porque também ela era vulnerável e inadequada. As tentativas de Kant, Goethe, Schiller, Fichte, Hegel e outros para dar novos alicerces ao vacilante edifício fracassaram porque as cosmovisões dêsses filósofos também eram vulneráveis.

Vários fatôres secundários, conseqüentes à falta de um fundamento ético-filosófico, aceleraram a decadência da civilização ocidental. São êles as peias econômicas que entravam o homem moderno; o excesso de trabalho que lhe rouba a serenidade; a incapacidade cada vez maior de concentrar-se e meditar; o decréscimo do pensamento criador e o aumento da "mentalidade das multidões", moldada por vários "fabricantes de opinião pública" (jornais etc.); a falta de independência espiritual e de sentimentos humanitários; o desenvolvimento do niilismo ético e de uma concepção não ética da civilização; o maior progresso da parte material, à custa da espiritual da nossa civilização; e o rápido avanço de uma ciência e uma tecnologia indiferentes à ética. Tôdas essas são decorrências da causa fundamental do declínio; mas, depois de aparecerem, contribuíram por sua vez para a marcha suicida da nossa civilização.

4. Essa tendência não é, porém, completamente desesperada. Pode ser detida e invertida, mas isso exige que se assentem novos fundamentos ético-filosóficos para a nossa civilização, fundamentos capazes de resistir a qualquer crítica, fundamentos a tôda prova,

lògicamente impecáveis e fatualmente inatacáveis. A ética de Schweitzer e sua filosofia de afirmação da vida é um alicerce dessa sorte.

Examinando a história da Ética e da Filosofia, desde as éticas e as cosmovisões tauísta, confuciana, hinduísta e budista até a euro-americana moderna, observa Schweitzer que tôdas elas foram mais ou menos inadequadas. Tôdas sofreram de um dualismo entre o conhecer e o querer; entre as aspirações éticas e o mundo físico tal como se nos depara. Tôdas procuraram assentar os seus valôres e imperativos éticos no mundo exterior tal como nos é apresentado pela ciência. Tôdas fracassaram nesse intento porque, se tomamos o mundo tal como é, nada de ético podemos encontrar nêle, nenhuma evolução no sentido da ética e nenhum valor que nos seja precioso. Tôda atribuição de tais valôres, ética ou propósitos ao mundo tal como é não passa de um antropomorfismo sem bases e rejeitado pela ciência. O mundo tal como é não pode servir de fundamento ou apoio para uma ética de afirmação da vida ou mesmo para qualquer espécie de ética.

Em lugar de se atirar a êsse empreendimento inútil, Schweter passa a construir a sua ética e cosmovisão partindo do lado oposto. Baseia-se na mais evidente *vontade de viver* como experiência fundamental, inquestionável, imediata e axiomática de todo ser vivente, mais axiomática do que o próprio *cogito, ergo sum* cartesiano. "O conhecimento que adquiro graças à minha vontade de viver é mais rico do que aquêle que obtenho mediante a observação do mundo..."

Nosso conhecimento do mundo exterior é um conhecimento pelo lado de fora, mediato, sempre incompleto e incerto. "O conhecimento derivado da minha vontade de viver é direto e me faz voltar aos misteriosos movimentos da vida tal como é em si mesma."

A interpretação que Schweitzer dá à reverência pela vida é "sentirmo-nos possuídos pela Vontade infinita, inexplicável, sempre a arrancar para a frente, em que Todo Ser está enraizado. Essa vontade se eleva acima de todo conhecimento das coisas". Conduz a uma união com a realidade fundamental, que é "o Ser infinito em suas infinitas manifestações". E assim esta teoria voluntarista parte de uma vontade de viver voluntarista e evidente por si mesma; desta premissa decorre racionalmente a filosofia de afirmação do mundo e da vida, que termina num misticismo não racional, porque "o racional, quando leva até o fim o raciocínio sôbre si mesmo, passa necessàriamente ao não racional. A afirmação do mundo e da vida e a ética que lhe corresponde são não racionais".

É, portanto, compreensível que Schweitzer encare a ciência e uma "filosofia científica" que estuda o mundo por fora como supérfluas para a ética e a filosofia de afirmação da vida:

> A Ética e a Estética não são ciências... Não existe, por conseguinte, nada que se possa chamar um sistema científico de Ética; só pode existir um sistema mental. A Ética nada tem a esperar de qualquer teoria do conhecimento. Tôda tentativa de estabelecer conexão entre o idealismo [ou materialismo] ético e o epistemológico deve ser reconhecida como inútil para a Ética. A Ética pode mandar o espaço e o tempo para o diabo. (*The Philosophy of Civilization*, pág. 289).

Neste ponto Schweitzer concorda com Spengler, Schubart, Koneczny, Berdyaev e, até certo ponto, com Northrop, ao acentuar o primado da cognição viva, intuitiva, imediata, direta do Ser infinito e onipresente em suas infinitas manifestações ou "diferenciações", em face do conhecimento pelo lado de fora, mediato e incerto, em que, como na ciência, o sujeito cognoscente e o objeto conhecido são exteriores um ao outro. Por outro lado, discorda de Roberty, Northrop e Kroeber, que consideram o conhecimento científico e a filosofia nêle baseada como o fundamento indispensável da civilização e de sua ética.

5. Tendo desbravado assim o caminho, Schweitzer deduz de sua axiomática vontade de viver a ética detalhada da afirmação da vida, da reverência pela vida, do amor, do altruísmo e dos "imperativos" concretos da conduta ética e das relações sociais. Pugna intransigentemente pela proteção ética de tôda vida e de todo organismo, até os menores e talvez mesmo os mais nocivos, aproximando-se neste ponto da ética budista.

6. Como "de tôdas as fôrças que moldam a realidade, a moral é a primeira e a mais importante", a "receita" de Schweitzer para um renascimento criador da civilização do Ocidente e da humanidade consiste em elaborar, difundir e alicerçar a ética e a cosmovisão de afirmação da vida — primeiro na mentalidade e na conduta do indivíduo e depois nas instituições e na cultura social. Sem a transfiguração ética da humanidade, dos indivíduos e da própria civilização, nenhum renascimento é possível. Neste ponto, Schweitzer foi o mais eminente defensor teórico, e especialmente prático, do valor ético como fator primordial na humanidade e da civilização. Schweitzer praticou o que pregava.

Crítica

No tocante às deficiências da filosofia da civilização de Schweitzer, podemos notar aqui as seguintes. Suas teses de que cada civilização florescente possui um mínimo de valôres éticos a funcionar vigorosamente, e de que a decadência dos valôres éticos é parte integrante da decadência da civilização, são corretas. Por outro lado, as teses de que o fator ético é o fundamento principal de tôda grande civilização e o fator principal da sua decadência são antes afirmações dogmáticas do que proposições cabalmente provadas. Além disso, Schweitzer parece presumir que o compartimento ético de uma civilização vive e funciona por si mesmo, isoladamente da ciência, religião, filosofia, belas-artes, direito, economia e política da civilização. Tal suposição é um tanto falaz, pelo menos no que diz respeito à maioria das civilizações. Muitas obras eruditas, incluindo a minha *Dynamics,* têm mostrado de forma assaz concludente que os valôres éticos de uma determinada cultura ou supersistema cultural têm íntima conexão com outros sistemas culturais de uma dada sociedade. Assim, numa cultura predominantemente ideativa a ética e o direito dominantes são também ideativos; numa sociedade predominantemente sensiva, a ética e o direito dominante são sensivos. Mais ainda: os valôres éticos de uma sociedade mudam juntamente com os seus outros valôres, e na mesma direção. Destarte, a decadência ética do Ocidente contemporâneo não é senão parte do declínio de todo o supersistema sensivo do Ocidente e só pode ser compreendida nesse contexto.

O mesmo se aplica à "cosmovisão" de *Weltanschauung.* Tampouco ela surge por si mesma como um *deus ex machina,* nem se torna dominante pela sua própria fôrça apenas, mas é sensìvelmente condicionada pelo caráter da cultura prevalente e pelo seu supersistema dominante. Numa sociedade predominantemente ideativa, apenas as cosmovisões ideativas podem tornar-se dominantes (misticismo, idealismo, racionalismo religioso, fideísmo, eternalismo, ética incondicional do amor, o direito sacro etc.); numa sociedade predominantemente sensiva, só as filosofias sensivas podem tornar-se dominantes (materialismo, ceticismo, empirismo, positivismo, temporalismo, ética e direito relativistas, utilitários e hedonistas, de criação humana, etc.). Quando um supersistema ideativo está sendo substituído por um sensivo, as cosmovisões ideativas tendem a declinar, enquanto as filosofias sensivas se avolumam à custa das primeiras. E vice-versa. Schweitzer parece não ver esta ligação entre a ética, juntamente com as cosmovisões, e o caráter dominante de uma

dada cultura; portanto, pouco contribui para a nossa compreensão do que em realidade são as civilizações e por que e como elas surgem, vivem e decaem. Entre êsses complexos problemas, Schweitzer seleciona apenas um de muitos subsistemas, fatôres ou valôres — o ético — e afirma que êle desempenha um papel importante em todos êsses processos complexos — asserção correta, que já tem sido feita muitas vêzes.

Outro defeito sério do nosso criticado é a sua história das filosofias éticas (cosmovisões). Por mais ponderadas que sejam, as suas interpretações seriam contestadas quanto à exatidão por numerosos especialistas. Assim, a sua interpretação das filosofias tauísta, hinduísta, budista e outras filosofias místicas da realidade primordial — do "continuum indiferenciado" de Northrop — como pura negatividade ou puro vazio seria vigorosamente criticada como inexata pela maioria dos pensadores hinduístas e budistas.

Acho esquisita a alta avaliação que Schweitzer faz das *Weltanschauungen* estóicas e das teorias filosóficas, éticas, políticas, econômicas e sociais do século XVII e principalmente do XVIII — as de Locke, Helvetius, Hume, Bentham, Smith, Coondorcet, Herder, Lessing e outros. Schweitzer encara essas teorias e filosofias como especialmente conducentes à reverência ética pela vida e, através dela, a uma vigorização e crescimento da civilização. Parece não se dar conta de que a maior parte dessas teorias eram sensivas e, como tais, deram origem, entre outras coisas, às éticas relativistas, de fabricação humana, utilitárias e hedonistas, destinadas a tornar-se cada vez mais relativistas e hedonistas, até que, no decurso de duzentos anos aproximadamente, todos êsses valôres foram pulverizados e perderam quase todo poder compulsivo e até o seu prestígio moral. Os valôres e normas éticas tornaram-se "simples cortinas de fumaça ideológicas", "ópio para o povo", "racionalizações" freudianas, "ideologias" marxistas e "derivações" paretianas, supostamente usadas por uma minoria inteligente para iludir e explorar uma maioria estúpida, e servindo como uma cortina embelezadora para os feios interêsses dos poderes estabelecidos.

Em outras palavras, Schweitzer exalta precisamente aquelas filosofias sensivas que, se não iniciaram (porque a ética e as filosofias sensivas européias já tinham surgido na Europa durante o século XIV), pelo menos deram grande impulso a uma decadência ética e civilizacional que se tornou catastrófica, de acôrdo com Schweitzer, nos meados do século XIX.

Outro ponto importante é a posição de Schweitzer em relação ao papel da ciência na regeneração ética da civilização. Em con-

traste com Northrop, que aparentemente superestima êsse papel em relação à filosofia, à ética, à religião e às belas-artes, Schweitzer o subestima demais.

Sua posição é muito vulnerável. Aqui tornamos a encontrar a separação estabelecida por êle entre os valôres e princípios éticos e os outros — neste caso, os científicos. A bondade ética (reverência pela vida) torna-se independente da verdade e da beleza e sem nenhuma relação com elas. Sôbre bases tanto metafísicas como empíricas, tal separação é insustentável. Metafìsicamente, a verdade (ciência, religião, filosofia), a beleza (as belas-artes) e a bondade (ética) são três aspectos axiológicos principais de um *summum bonum* indiviso. Empìricamente, cada "energia" desta trindade pode ser transformada em beleza e bondade, a bondade em verdade e beleza, a beleza em verdade e bondade. A autêntica verdade é bela e boa; a autêntica beleza é boa e verdadeira; a autêntica bondade é verdadeira e bela. Nestas bases, a posição de Schweitzer é insustentável.

Pragmàticamente, a sua posição é também insustentável. Podemos concordar com êle em que o princípio básico ou axioma ético é uma espécie de postulado independente da ciência. Com efeito, tanto se pode postular, a exemplo de Schweitzer, o princípio supremo da reverência incondicional pela vida, como outros princípios éticos, até o postulado de que "o ódio é o supremo valor ético", e construir sôbre êle a ética do ódio, exemplificada pelo *Timon de Atenas* de Shakespeare. Quando, no entanto, a ética postulada deve ser construída e tornar-se efetiva na conduta humana, nas instituições sociais e na cultura, a ciência entra como o mais eficiente, necessário e entendido conselheiro sôbre os meios e modos de fundamentar a ética na realidade social empírica e realizá-la na cultura ideológica, comportamental e material, assim como na população. Sem a ajuda científica nestas tarefas, a ética escolhida e postulada não tem meios de realizar-se. (Sôbre êste ponto, veja-se H. Margenau, *Ethics and Science,* Nova York, 1964). Na Medicina, a preservação da saúde e da vida são também postuladas como valor básico. Feito êsse postulado, no entanto, a ciência é indispensável e o mais eficaz agente da manutenção e melhora da saúde e a preservação da vida, ensinando os meios e modos de alcançar êsses desideratos. Mesmo na estética há uma relação análoga entre beleza e ciência.

Estas considerações mostram por que a posição de Schweitzer é aqui insustentável e por que, entre outras coisas, eu mesmo achei necessário mobilizar fôrças científicas e criar o Centro Harvard de Pesquisas sôbre Altruísmo Criador, colimando objetivos éticos idênticos aos de Schweitzer. Se conhecêssemos melhor os meios de tornar

os sêres e grupos humanos, as instituições sociais e a cultura menos egocêntricos, menos egoístas, mais altruístas e mais criadores, a realização dêste ideal ético seria enormemente facilitada e as guerras e catástrofes futuras seriam eliminadas. Sem êsses conhecimentos científicos, os ideais éticos estão condenados a permanecer irrealizados, ou se concretizarão à custa de muito sangue e sofrimento.

A posição de Schweitzer aqui explica por que não nos deu quase nenhuma receita promissora e eficaz sôbre os meios de enraizar a sua "reverência pela vida" no solo sócio-cultural e convertê-la numa prática efetiva no comportamento e nas inter-relações humanas. As poucas indicações que Schweitzer nos dá sôbre êste ponto são antes triviais do que prestadias.

Tais são os principais defeitos da obra dêste eminente líder moral. Minha crítica de forma alguma nega os grandes serviços que êle prestou à humanidade com os seus ensinamentos e sobretudo com a sua ação. Ao acentuar a importância do elemento ético na civilização, êle soube apontar a mais urgente necessidade humana em nossos dias. Mas estas e outras virtudes de Schweitzer não anulam os pontos fracos que apontamos acima. (Ver P. Sorokin, *The Ways and Power of Love.*)

F. R. Cowell (1897-): Teoria da cultura genuína

Entre as teorias da cultura que distinguem entre congéries e sistemas culturais e que consideram o reino dos fenômenos culturais como distinto do mundo das realidades físicas e biológicas, merece menção a de F. R. Cowell, que é exposta sobretudo em sua obra *Culture in Private and Public Life*[49]. A distinção que êle faz entre sistemas e congéries culturais é claramente expressa neste livro. A despeito de uma enorme coleção de dados fatuais fragmentários sôbre as culturas de diferentes povos, tais dados, observa Cowell, são insuficientes para um conhecimento real dos aspectos essenciais, tanto estruturais como dinâmicos, das realidades culturais:

> Avulta a necessidade de algum esquema universal mediante o qual se possa analisar e classificar as inumeráveis descobertas de

49 (Londres e Nova York, 1959). Ver também a obra de Cowell, *History, Civilization and Culture: An Introduction to the Historical and Social Philosophy of P. A. Sorokin* (Boston, 1952). Além dêstes livros, Cowell publicou *Cicero and the Roman Republic, Everyday Life in Ancient Rome,* e outras obras sôbre a história romana.

exploradores e antropólogos culturais, alguma generalização fecunda ou prolífica *idée mère,* na expressão de Tocqueville, capaz de introduzir alguma ordem e sistema naquilo que, de outra forma, não passaria de meras anedotas e narrativas de viajantes... A idéia de uma cultura como sistema de significados e valôres não só confere ao turismo (e à pesquisa de fatos antropológicos) uma... justificação racional, mas também fornece um quadro de idéias sôbre a verdade, a beleza e o valor moral, que são o fundamento de todo estudo coordenado e sério de cultura comparada, tanto no tempo como no espaço[50].

Tendo submetido a uma análise e crítica cuidadosa as principais concepções de cultura, Cowell a define como "aquilo que, sendo transmitido oralmente pela tradição e objetivamente pela escrita e outros meios de expressão, eleva a qualidade da vida dotando-a de significado e valor, ao tornar possível a formulação, realização progressiva, apreciação e conquista da verdade, da beleza e dignidade moral". A cultura inclui a "corrente de crenças tradicionais, hábitos e práticas que dirigem as vidas da maior parte dos homens e garantem a continuidade da vida social". Abrange também os novos significados, valôres e práticas introduzidos por uma minoria criadora[51]: "Há diferentes níveis de cultura e... grandes diferenças entre as realizações humanas: de nenhum modo se pode dizer que todos logrem alcançar os níveis superiores, como seria necessário para viverem 'à altura de sua época'[52]." Entendidas neste sentido, as fôrças culturais são os grandes determinantes da vida sócio-cultural humana:

A determinação cultural [desta vida] não é, portanto, uma fórmula vazia, mas uma expressão taquigráfica da imensa fôrça da corrente tradicional de valôres culturais e das energias humanas práticas da minoria criadora. Esta interpretação da história é a crença de que as idéias sôbre a verdade, a beleza e o valor moral pelas quais se orienta o setor dominante da sociedade são fatôres operantes significativos que conferem caráter às diferentes épocas da humanidade.

A teoria da determinação cultural tem o mérito de oferecer um quadro mais realista da grande variedade de fôrças e influên-

50 Cowell, *Culture in Private and Public Life,* págs. 37-38.
51 *Ibid.,* págs. 105, 221.
52 *Ibid.,* pág. 105.

cias que atuam numa comunidade em qualquer momento dado, do que [o fazem] as concepções unitárias, monolíticas e relativamente estáticas, da teoria política... do "homem político", que alguns supõem corresponder ao igualmente fictício "homem econômico" da teoria econômica. O ponto de vista cultural, pelo contrário, põe em relêvo a rica complexidade do mundo real[53].

Estas idéias orientadoras são bem desenvolvidas e documentadas na obra de Cowell, lado a lado com uma crítica incisiva de muitas outras teorias da cultura e dos fatôres da mudança sócio-cultural. Nos pontos essenciais, a maioria de suas conclusões se harmonizam com as minhas. Por esta razão, não há necessidade de criticar aqui os pontos básicos da sua teoria.

Sociologia dos sistemas estéticos[54]

Uma das primeiras e mais estimuladoras correntes no surto atual de interpretações inteligíveis dos fatos históricos apareceu nas obras que se ocupam com os fenômenos da arte. Certo número de investigadores atentos dêsses fenômenos descobriram várias uniformidades na mudança, no desenvolvimento e nos ciclos dos sistemas de arte e dos processos sócio-culturais em geral. Uma fração considerável dessas generalizações antecipou-se a muitas formulações feitas posteriormente por vários sociólogos e historiólogos.

Iniciaremos nossa análise por aquêles que procuram explicar as seqüências uniformes no desenvolvimento e florescimento dos fenômenos de arte e — através delas — as seqüências uniformes na mudança dos fenômenos sócio-culturais em geral.

De várias obras que tratam destas questões, temos dois volumes representativos em *The Revolutions of Civilization,* de Sir Flinders Petrie[55] (cujas teses foram reiteradas no seu artigo "History in Art")[56] e em *Der Weg aus dem Chaos,* de Paul Ligeti[57]. Segundo Petrie, nem tôdas as formas de arte florescem simultâneamente numa dada

53 *Ibid.,* pág. 144.

54 Veja-se um tratamento mais pormenorizado destas teorias em minha obra *Modern Historical and Social Philosophies,* cap. II; e a *Dynamics,* vol. I, caps. V-XIII.

55 (Londres, 1912).

56 *Antiquity,* setembro de 1931. Ver também O. G. S. Crawford, "Historical Cycles", in *Antiquity,* março de 1931, págs. 5-21.

57 (Munique, 1931).

cultura ou no seu grande período. Alguns ramos da arte atingem antes de outros a fase de liberação das formas arcaicas e de avanço para formas mais livres e perfeitas. Em geral, estabelece-se uma seqüência uniforme e regular. O momento decisivo surge primeiro na arquitetura e na escultura; "a seguir vem a Pintura, depois a Literatura, a Música, a Mecânica, a Ciência Teórica, e por fim a Riqueza. Quando já não subsistem habilidades úteis a raça está condenada e vive ùnicamente do seu prestígio e de suas poupanças, até que a sua riqueza atraia uma gente mais vigorosa. "Menê Tequêl Ufarsin* são as palavras que se pode ler escritas sôbre tôda civilização plenamente desenvolvida." (Petrie, "History in Art", págs. 288-289.)

Após estudar dêste ponto de vista os oito períodos da cultura egípcia e vários períodos das civilizações greco-romana e européia, verifica êle que esta ordem se repetiu universalmente. Por exemplo, no que se refere ao período europeu correspondente ao oitavo da sua classificação Petrie indica as seguintes datas para a passagem dos diversos ramos de arte e outros tipos de atividade criadora das formas "arcaicas" para a "liberdade":

Escultura	européia em	A. D.	1240
Pintura	européia em		1400
Literatura	européia em		1600
Música	européia em		1790
Mecânica	européia em		1890
Ciência	européia depois de		1910
Riqueza	européia depois de		1910

Destarte, se neste grande período cultural tomarmos a escultura (e arquitetura) avançada como padrão de comparação, o ponto de passagem do arcaísmo para a liberdade, que está próximo do ponto culminante, mostra um atraso de cêrca de 160 anos na pintura, de 360 anos aproximadamente na literatura, de 550 anos na música e de 650 anos mais ou menos na ciência e na riqueza.

Uma uniformidade similar de seqüência é o que nos mostra, segundo Petrie, o desenvolvimento de tôdas as civilizações. A seqüência é sempre a mesma. O atraso pode variar, porém, tendendo a tornar-se mais longo com o correr do tempo.

A teoria do eminente egiptólogo, se bem que estimuladora e

* "Contado, pesado e dividido": a inscrição na parede, que anunciou a Baltazar a queda da Babilônia. (Daniel, V, 25.) — *(N. do Trad.)*.

sugestiva, foi posta à prova e revelou-se duvidosa[58]. Como muitos outros, Petrie atribui aos processos sociais e históricos uma uniformidade que êles não possuem.

Em contraste com Petrie, Ligeti não crê que a escultura e a arquitetura andem de mãos dadas em tôdas as épocas, mas que em tôdas as culturas a segunda mencionada floresce antes da primeira. Em essência, a teoria de Ligeti sôbre a seqüência das artes é a seguinte: Em tôda grande cultura, a arquitetura é a primeira forma de arte a florescer; depois, quando a cultura atinge o ponto de maturidade, floresce a escultura; finalmente, quando a cultura começa a declinar, a pintura alcança um alto nível artístico. Esta ordem é invariável e uniforme no desenvolvimento de tôdas as grandes culturas. Na cultura européia, a Idade Média assinala-se pelo maior desenvolvimento da arquitetura, permanecendo primitivas a escultura e a pintura. A Renascença é o período que assiste ao triunfo da escultura como síntese da pintura e da arquitetura. Finalmente, na Idade Moderna não se realizou nada de notável na arquitetura e na esculutra, mas a pintura alcançou um nível sem precedentes. Do mesmo modo, os primeiros séculos da arte grega produziram triunfos arquitetônicos; a idade plástica ou escultural, representada pelas estátuas de Harmódio e Aristogiton (c. 510 a. C.), culmina na arte do Século de Péricles e termina por volta de 390 a. C., com as obras de Miron, Fídias, Policleto e outros. Após 390 a. C. veio a idade *malerisch* (pictórica). Anàlogamente, no Egito a arte do Velho Império foi arquitetônica e suas maiores realizações pertencem ao campo da arquitetura; a arte do Império Médio foi plástica; o Nôvo Império assinalou-se predominantemente por grandes realizações no campo da pintura. Vamos encontrar a mesma seqüência na história da China, do Japão e de outros países. Ligeti acentua que "por trás do ritmo dessas artes há uma lei ou uniformidade que opera onde quer que seja dada a cultura humana... Tôda cultura começa pelo período arquitetônico e termina pelo período pictórico." *(Der Weg aus dem Chaos,* pág. 34).

Lado a lado com essas ondas longas, em que se baseia a "lei dos três estados" no desenvolvimento da arte e da cultura, há ondas de duração ainda mais longas, bem como outras ondas mais curtas. Assim, no que tange às ondas mais longas, não só tôda cultura passa por êsses três estados que Ligeti enumera, mas tôdas as culturas, consideradas em conjunto, mostram a mesma uniformidade na

---

58 Veja-se a crítica na *Dynamics* e em *Modern Historical and Sociat Philosophies.*

sua seqüência temporal. As grandes culturas antigas, como a egípcia, são predominantemente arquitetônicas; as culturas posteriores, como as da Grécia e de Roma, são predominantemente plásticas; e as culturas modernas, como a européia, são predominantemente pictóricas. Tal é o ritmo longo do desenvolvimento da arte humana em geral e da cultura humana em conjunto.

Quanto às ondas mais curtas, há períodos de 130 anos aproximadamente em que ocorre a mesma seqüência arquitetura-escultura-pintura.

É desnecessário dizer que uma construção desta espécie envolve um juízo de valor quanto à mais alta realização em cada uma dessas artes, e, como acontece com tôdas essas avaliações, não pode faltar aí um elemento de subjetividade. Para um investigador, a mais alta realização numa dada arte pode ser de uma espécie; para outro, será de espécie diferente. Os períodos de maior brilho difeririam, assim, de um investigador para outro. Quando consideramos as afirmações de Ligeti à luz dos quadros cronológicos estabelecidos por outros autores, sua "lei uniforme" já não parece ser uniforme para tôdas as culturas e deixa, portanto, de ser uma lei geral.

As teorias de Ligeti, bem como várias outras do mesmo tipo, são talvez influenciadas pela teoria da *Aesthetik* de Hegel[59]. Em todo caso, há vários pontos de semelhança entre as teorias hegelianas e as dêstes homens. Os aspectos essenciais da teoria de Hegel no tocante a êste problema são os seguintes: De conformidade com o princípio fundamental da sua filosofia, Hegel considera a evolução da arte como o processo de auto-realização no transcurso do tempo, ou de um desdobramento da Idéia ou Espírito. Êsse processo de desdobramento abrange três fases *(Hauptstufen)*, cada uma com o seu tipo característico de arte: o simbólico, o clássico e o romântico.

Na fase e tipo simbólico de arte, a Idéia é inadequadamente expressa e dominada pela forma externa; na fase clássica a arte revela uma unidade de forma e conteúdo; na romântica o equilíbrio torna a romper-se, pois aqui a Idéia, infinita como é, luta por se libertar das formas finitas de expressão sensiva exterior, e por isso paira bem alto em tôda a sua infinitude, rebaixando a forma exterior a um lugar de importância secundária.

A mais adequada objetivação da fase e tipo simbólico é a arquitetura; da fase e tipo clássico, a escultura; da romântica, a pintura e especialmente a música e a poesia. Isto ainda não é tudo. Cada uma das artes, no processo da sua evolução, passa por essas três fases: a

---

59 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Fine Arts*, 3 vols. (Londres, 1921).

arquitetura, por exemplo, evolui através dos períodos simbólico, clássico e romântico. O mesmo vale para a escultura, a pintura, a música e a poesia.

Por êste esbôço podemos ver os pontos de semelhança entre o conceito de Hegel e o de Ligeti.

Já que a uniformidade de seqüência postulada por Ligeti e outros não é em absoluto uma lei universal, as generalizações sociológicas dêsses autores perdem todo fundamento e sua validez torna-se altamente discutível. Examinemos mais de perto as correlações sociológicas de Ligeti. Se nem sempre são exatas, em geral são muito sugestivas e engenhosas. As principais generalizações podem ser ràpidamente sumariadas como segue:

1. Tôda cultura (ou grande período de uma cultura, ou mesmo a história inteira da humanidade) passa por três fases principais: arquitetônica, plástica e pictórica.

2. Em cada uma dessas fases a cultura se caracteriza por vários traços importantes, comuns a tôdas as culturas na mesma fase de desenvolvimento. (Ver o quadro das características culturais.) Estas características culturais representam as principais correlações sociológicas entre a arte predominante e outros aspectos de uma cultura. Se perguntarmos por que ocorrem tais correlações, a resposta de Ligeti é interessante. Como quase todos os estudiosos da arte, êle diz com razão que a arte é um dos melhores barômetros da cultura.

Características culturais

Arquitetônicas	*Plásticas*	*Pictóricas*
1. O início da marcha ascensional de uma cultura. É viril e severa. Assinalada por um estado coletivo da mente e pela disciplina.	Intermediária entre as características das fases arquitetônica e pictórica; síntese harmoniosa das duas.	1. Declínio da cultura ou de um grande período cultural. É marcada pela feminilidade, pela mentalidade sensiva e pelo individualismo.
2. É uma cultura de volição e forte resolução de alcançar um ideal.	Intermediária entre as características das fases arquitetônica e pictórica; síntese harmoniosa das duas.	2. É uma cultura de fruição do que já foi conquistado, uma cultura de dissipação e de deleite sensual.
3. Tem o cunho de uma forte moralidade e idealismo ético (anti-sensiva, anti-hedonista e anti-utilitária).	Intermediária entre as características das fases arquitetônica e pictórica; síntese harmoniosa das duas.	3. Têrmos como materialista, céptica, crítica, "científica", erótica, epicurista e utilitária caracterizam uma tal cultura.

Arquitetônicas	*Plásticas*	*Pictóricas*
4. Dominada pela religião, pela crença, pela fé e pelo dogmatismo religioso. Seus líderes são grandes mestres morais e religiosos.	Intermediária entre as características das fases arquitetônica e pictórica; síntese harmoniosa das duas.	4. Há um predomínio da razão sôbre a fé. O intelectualismo e a atitude "científica" vêm para o primeiro plano.
5. A ordem e a estabilidade predominam sôbre o progresso dinâmico e a mudança.	Intermediária entre as características das fases arquitetônica e pictórica; síntese harmoniosa das duas.	5. A liberdade e o progresso predominam em lugar da ordem. Há váriedade, revolução, desordem e mobilidade.
6. Sua aristocracia é teocrática e nobre em razão de suas realizações religiosas, sociais e morais, porém não da riqueza.	Intermediária entre as características das fases arquitetônica e pictórica; síntese harmoniosa das duas.	6. Os burocratas, plutocratas, imperialistas e pensadores "liberais" são os líderes.
7. Há um predomínio da agricultura e dos ofícios manuais.	Intermediária entre as características das fases arquitetônica e pictórica; síntese harmoniosa das duas.	7. Predomínio do comércio, das indústrias, dos "negócios" e da maquinaria.
8. Há uma mobilização e integração da mentalidade e um despertar do *Geist* espiritual.	Intermediária entre as características das fases arquitetônica e pictórica; síntese harmoniosa das duas.	8. Há uma desintegração da mentalidade e um declínio do *Geist* espiritual.

Quais são os motivos dessa associação? Êles se tornam compreensíveis quando estudamos a cultura em que um dado quadro, escultura ou espécime arquitetônico foi produzido. Devemos considerar a quem essas obras se dirigiam e para quem foram criadas, bem como sondar a própria essência da arquitetura, da pintura e da escultura. Um quadro é em geral a obra de um homem e de uma vida inteira. Um grande edifício é sempre a obra de muitos homens, de uma coletividade, e por vêzes de várias gerações, como, por exemplo, a maioria das catedrais da Idade Média. O individualista que deseja criar sòzinho é atraído pela pintura; os que desejam criar grandes coisas juntos, em cooperação, voltam-se para a arquitetura. "Um quadro é a mensagem de um homem, um edifício é a mensagem de muitos." Daí a conexão da fase pictórica com o individualismo e a liberdade, e da arquitetônica com um coletivismo cordial e familístico, com a disciplina coletiva.

Mais ainda: um pintor dirige-se apenas a algumas poucas pessoas através do seu quadro, e às vêzes pinta para uma só pessoa. Os quadros ficam sempre encerrados num edifício e só são acessíveis a uns poucos. A arquitetura dirige-se às massas, porque tôda grande criação arquitetônica, seja ela uma catedral, uma pirâmide, um castelo, um palácio, um edifício público ou a sede de um govêrno, é visto e pode ser visto por muitos, por massas inumeráveis de gente. A arquitetura é maciça, pesada, imóvel, mas sempre real. Seu material é duro e áspero: terra, pedra, aço, etc. É pouco adequada a expressar a leveza, o movimento, a mudança, ou qualquer coisa que seja simplesmente vistosa. É uma expressão da vontade, da determinação e do esfôrço. Nela não há nada de enganoso. É a realidade das três dimensões, e ela própria cria essa realidade. É, por natureza, algo de ascético e de idealista. É o *Sein,* a Existência, o Ser (em contraposição ao Devir). A pintura, pelo contrário, é Espetáculo, Ilusão, Engano, mera Aparência. Sua essência é a representação da realidade tridimensional sôbre uma superfície bidimensional, por meio das luzes e sombras. É *Schein,* não *Sein.* Neste sentido, não é real. A arquitetura deve ser ordenada, disciplinada, sistemática e expurgada da simples fantasia ou capricho, pois de outra forma não pode produzir nada de duradouro. É Ordem, Sistema, Esfôrço, Lei e Disciplina. A pintura pode ser e é fantasiosa, individualista, impressionista, irregular, anárquica, livre e liberadora, porque lida com o mundo das sombras, com as impressões passageiras e momentâneas. É a Fantasia, a Liberdade, a Vida e a Impressão.

Quando consideramos estas propriedades da arquitetura e da pintura, torna-se logo compreensível por que uma cultura na fase arquitetônica tem as características da ordem e da estabilidade, e em sua fase pictórica é marcada pelo individualismo, liberdade, intelectualismo, impressionismo, despreocupação, epicurismo do momento, o preceito do *carpe diem,* a irreligiosidade, a revolução, a desordem e outros traços semelhantes. Assinala-se por essas coisas, não por causa da pintura, mas porque a pintura é a forma de arte mais apropriada a uma *Gestalt* cultural dêsse gênero. É estruturalmente, lògicamente e causalmente uma parte, um sintoma e uma qualidade de tal estado cultural.

Esta é a razão de encontrarmos a forma predominante de arte associada a outros aspectos importantes de uma cultura. Se bem que muitas dessas idéias não sejam novas, as páginas da obra de Ligeti que tratam dêste aspecto da sua teoria são sugestivas e mesmo profundas. Ainda que rejeitemos a sua teoria fundamental de que existe uma

seqüência uniforme no desenvolvimento da arte e, conseguintemente, as suas principais conclusões sociológicas sôbre o futuro da nossa e de outras culturas, devemos reconhecer que a sua discussão contém muita coisa válida — se não universalmente, ao menos para algumas culturas e certos períodos. Ligeti mostrou, sem deixar margem a dúvidas, que realmente existe uma estreita conexão entre a forma dominante de uma cultura e as formas dominantes da sua arte.

Outro grupo de estudos sôbre os fenômenos da arte procura determinar até que ponto o desenvolvimento da arte em geral e de uma arte específica em particular é uniforme em diversas culturas, e em que medida a arte serve como barômetro de uma dada sociedade ou cultura.

Nos três grossos volumes de sua obra *L'archéologie, sa valeur, ses méthodes,* Waldemar Deonna considera quatro grandes sistemas artísticos na escultura e, em parte, na pintura — o paleolítico, o neolítico, o greco-romano e o cristão — e procura mostrar que cada um dêsses sistemas atravessou períodos fundamentais semelhantes de arcaísmo, classicismo, e por fim decadência[60]. Em tôdas essas fases, as características e o estilo de todos os quatro sistemas apresentam uma notável homogeneidade. Tão grande é a semelhança que as estátuas da primeira parte da Idade Média (antes do século XII) são fàcilmente confundidas com as da Grécia arcaica (antes do século VI a. C.), e vice-versa. Quando comparamos as estátuas geométricas do paleolítico arcaico com as do neolítico arcaico, as gregas ou medievais arcaicas etc., não podemos deixar de notar uma singular similaridade entre elas, se bem que distem séculos e até milênios umas das outras.

Mostra Deonna que cada um dêsses sistemas de arte principia, sobretudo em razão da inexperiência e inabilidade dos artistas, pela forma arcaica. Depois cada um dêles progride, aperfeiçoa-se e atinge o seu clímax ou período clássico, passando então cada um a declinar. Não se contentando com vagas generalizações, Deonna apresenta uma vasta coleção de fatos para substanciar e comprovar a sua teoria.

Outra teoria do mesmo tipo é a de Frank Chambers, que também procura provar que a curva da evolução da arte e suas fases essenciais são muito semelhantes na Grécia antiga e na Europa[61]. A arte de ambas as culturas passou por duas fases similares. A primeira fase caracteriza-se por uma estimação não estética do belo e das

---

60 (Paris, 1912).

61 F. Chambers, *Cycles of Taste* (Cambridge, 1928); *The History of Taste* (Nova York, 1932).

belas-artes. Nesta fase tôdas as grandes criações artísticas são produzidas, não a bem da arte ou da beleza, mas da religião, da moral, do patriotismo, da virtude cívica e outras finalidades não estéticas. As belas-artes como tais, a beleza como beleza, são encaradas negativamente e resistidas. No entanto, isso não impede a criação de grandes valôres artísticos. Foi o que se verificou na Grécia antes do século IV a. C., e na Europa até a Renascença e a queda do classicismo — isto é, das academias. Na segunda fase surge a apreciação das belas-artes e do belo por si mesmos. Nesse período as artes libertam-se dos seus deveres como servas da religião e de outros valôres não estéticos. É então que aparecem o "estetismo", as coleções de arte, o *connaisseur,* a educação artística, a crítica de arte, e assim por diante. A despeito disso tudo, a arte da segunda fase não chega às culminâncias que haviam sido alcançadas durante a primeira fase, e está destinada a entrar ràpidamente em desintegração e declínio:

> Tanto a era antiga como a moderna, tanto a pagã como a cristã, parecem ter tido uma história estética paralela. Em ambas existiram sucessivamente duas atitudes mentais estéticas. Foi a primeira que levou à construção do Partenon; é a segunda que agora estuda as suas ruínas, discute sôbre a sua reconstrução e tem visões apaixonadas e românticas. Homens como Homero, os poetas líricos, Heródoto, Tucídides, pertencem à primeira fase; os iguais de Estrabão, Plutarco, Luciano, Ateneu, Plotino, à segunda; Aristóteles e, em grau menor, Platão, representam os elos de ligação entre as duas. (*Cycles of Taste,* págs. 119-120).

Na sua segunda obra, em que analisa o desenvolvimento da arte européia, Chambers repete as mesmas conclusões sob uma forma um tanto modificada. Atualmente vivemos num mundo assaz semelhante ao de Luciano, Filóstrato, Ateneu e Plotino, e dentro de algumas gerações a nossa civilização e a sua arte terão chegado ao fim do seu ciclo evolutivo.

Enquanto as teorias de Deonna e Chambers tratam sobretudo dos campos da escultura e da pintura, outras teorias, que defendem teses análogas com respeito à uniformidade das fases principais da arte em várias culturas, procuram fundamentar essa tese no tocante à literatura e à música. As teorias de Bovet, Lalo, Verworn, Coellen, Riegl, Panofsky, Cohn-Wiener, Schmarsow, Dvorak, Worringer, Wölfflin e a minha própria apresentam muitas generalizações em

todos os campos da arte[62]. Quase todos êsses autores encaram as semelhanças entre diferentes sistemas de arte como o resultado não tanto da difusão e imitação, como (ou exclusivamente) de uma invenção independente, livre de imitações e cópias. O fenômeno se deve em parte à semelhança da natureza humana, e em parte a condições técnicas idênticas (como, por exemplo, a falta de habilidade nos períodos arcaicos), em parte a configurações culturais similares, e em parte à lógica interior e imanente a cada sistema de arte, cuja organização tende a criar o seu próprio meio interior dentro do qual, isolado do resto do mundo, êle vive a sua vida própria de acôrdo com a sua natureza.

Algumas das uniformidades afirmadas por estas teorias são muito duvidosas; outras, como as "generalizações de alcance médio" de Merton, parecem corretas com a condição de não serem exageradas nem excessivamente generalizadas. Lançam bastante luz sôbre uma selva de fatos históricos caóticos que sem elas seriam incompreensíveis. Sem essas generalizações estamos completamente perdidos na selva e os seus fatos inumeráveis quase não fazem sentido no que se refere ao "como" e ao "porquê". Dispondo de algumas regras básicas para nos servirem de bússola, podemos orientar-nos na escuridão dessa *terra ignota*. Tal é o papel cognitivo dessas regras e uniformidades limitadas, aproximadas e predominantes.

Tal é, também, o valor cognitivo dos quatro tipos principais de fenômenos artísticos e de suas flutuações, discutidos na minha *Dynamics*. A teoria que aqui apresento não é inconciliável com outras teorias mencionadas acima.

Não há necessidade de esboçar aqui o meu estudo assaz extenso da pintura, escultura, arquitetura, música, literatura e drama das culturas greco-romana e ocidental, ou o meu estudo muito mais conciso das formas de arte paleolíticas, neolíticas, primitivas, chinesas, hindus e do antigo Egito[63]. Algumas das conclusões mais gerais podem, no entanto, ser mencionadas de modo sucinto.

Primeiro: do ponto de vista do conteúdo interno da arte, do estilo exterior e do objetivo ou das funções, todos os fenômenos de arte agrupam-se fàcilmente em quatro tipos principais. A arte *sensiva* escolhe temas sensoriais (dona de casa, planta, animal, luta, beijo etc.); seu estilo é naturalista ou realista e sua principal finalidade, proporcionar deleite e prazer sensorial. A arte *ideativa* escolhe temas

---

62 Ver a *Dynamics*, vol. I e II, e *Modern Historical and Social Philosophies*, cap. II.

63 Ver *Dynamics*, vol. I, págs. 195-730.

supersensoriais e super-racionais (o Reino de Deus, anjos, demônios, os mistérios da salvação e da redenção); seu estilo é necessàriamente simbólico — "um sinal visível do mundo invisível" — porque os fenômenos supersensoriais não têm forma sensorial, e seu objetivo é aproximar a alma humana de Deus ou de si mesma, do Tao, do Nirvana, de Brahma etc. A arte *idealista* tem por temas, em parte os fenômenos supersensoriais, e em parte os mais nobres dentre os sensoriais; seu estilo é em parte um naturalismo idealizado, em parte simbólico e alegórico, e seu objetivo é o enobrecimento e aformoseamento do mundo sensorial e do homem, como também aproximar a alma humana de Deus, Tao, Nirvana etc. A arte *eclética inintegrada* não revela nenhuma unidade de tema, estilo ou objetivo. É um pot-pourri incoerente de temas, estilos e objetivos de tôda sorte.

Segundo: embora tôdas as quatro formas de arte sejam encontradas virtualmente em tôdas as culturas e em todos os períodos da mesma cultura, um dêsses diferentes supersistemas de arte muitas vêzes domina num dado período de uma dada cultura, e as formas dominantes diferem freqüentemente de uma civilização para outra. Assim, a arte hindu, a egípcia antiga e a chinesa tauísta foram predominantemente ideativas; as artes creto-minóica e creto-micênica que nos são conhecidas foram predominantemente sensivas. A arte dominante de algumas tribos pré-letradas e a arte paleolítica são sensivas; a arte neolítica é acima de tudo ideativa ou idealista. Enfim, a arte de muitos grupos e culturas tem sido predominantemente eclética e incoerente.

Terceiro: em quase tôdas as grandes culturas o domínio desloca-se de uma forma de arte para outra com o correr do tempo. Por exemplo, a arte dominante da Grécia entre os séculos IX e VI a. C. foi ideativa, mas nos séculos V e IV tornou-se idealista, e do século IV a. C. ao século IV da nossa era a arte greco-romana foi predominantemente sensiva; do século V ao XII a forma ideativa dominou na arte ocidental; nos séculos XIII e XIV a arte européia foi predominantemente idealista, e do século XV ao XX a arte ocidental tem sido acima de tudo sensiva. Atualmente, essa arte sensiva está se desintegrando e a arte ocidental atravessa uma fase de transição, eclética e incoerente, que se manifesta pelo pontilhismo, cubismo, futurismo, dadaísmo, surrealismo, "pop art" e, ainda mais recentemente, "op art"[64]. Se bem que menos acentuadas, ondas mais ou

---

64 O reflexo dessas mudanças sôbre o estilo de reprodução dos tipos masculinos e femininos na escultura e na pintura é estudado por E. Werner Klimowsky na sua obra *Geschlecht und Geschichte: Sexualität in ihrer Beziehung zur Kultur und Kunst* (Viena, 1956).

menos comparáveis podem ser observadas na arte dominante da Índia, do antigo Egito, da China e vários outros países.

Quarto: cada forma de arte expressa uma certa mentalidade ou "alma" e está inseparàvelmente ligada, em cada caso, a um tipo específico de personalidade e cultura. As culturas, assim como os tipos de personalidade, apresentam-se sob as mesmas quatro formas: sensiva, ideativa, idealista (ou integral) e eclética. A arte sensiva ocorre numa cultura predominantemente sensiva e numa sociedade composta sobretudo de personalidades sensivas; a arte ideativa ocorre numa cultura e sociedade predominantemente ideativa; e assim por diante. Quando uma cultura ou civilização passa de um tipo dominante para outro, a sua arte sofre uma mudança correspondente. Quando a cultura européia medieval, dominada por um supersistema ideativo, passou, após o século XIV, para uma forma predominantemente sensiva, o elemento ideativo que dominava na arte medieval tornou-se predominantemente sensivo. Em outras palavras, um dado tipo dominante de arte não existe nem muda por si mesmo, independentemente da cultura e do tipo de personalidade humana que predomina na sociedade em que aparece e funciona êsse tipo de arte. A arte é da mesma carne com a sociedade, a cultura e o tipo prevalente de personalidade que a produziram. Cada tipo de arte surge, cresce, muda e declina simultâneamente com a emergência, o crescimento, a mudança e o declínio do tipo dado de cultura, sociedade e personalidade.

Quinto: na época atual, a cultura, sociedade e personalidade sensiva que dominaram no Ocidente durante os últimos cinco séculos estão se desintegrando; ao mesmo tempo que elas, esboroa-se também a arte sensiva que dominou nestes cinco séculos.

Sexto: quando estudados em detalhe, êstes padrões de flutuação da arte não diferem fundamentalmente do que alguns dos teorizadores acima mencionados disseram sôbre os tipos de arte e os seus ciclos e ritmos.

Tais são, em resumo, as conclusões mais gerais a respeito dos fenômenos de arte, alcançadas no curso de uma investigação dos principais tipos de cultura e da sua dinâmica. O que ficou dito acima constitui um esbôço dos principais tipos de sociologias dos fenômenos de arte e da sua dinâmica. Mostra que muitas teorias gerais da cultura ou civilização foram precedidas de teorias semelhantes sôbre os sistemas de arte e suas mudanças. A contribuição total dessas teorias da arte para a atual "interpretação inteligente dos fatos históricos" é imensa.

Conclusões gerais sôbre as macrossociologias sistêmicas da cultura

A despeito de suas diferenças, a maior parte das teorias examinadas concordam em vários pontos importantes[65]. O primeiro ponto de acôrdo é que no oceano ilimitado dos fenômenos sócio-culturais existem vários sistemas culturais, supersistemas ou civilizações que vivem e funcionam como unidades reais. Êles não se identificam com o Estado, a nação ou qualquer grupo social. Por via de regra, transcendem as fronteiras de qualquer sistema social. Por outro lado, a cultura total de todo grupo social consiste em vários sistemas culturais coexistindo lado a lado com o supersistema (se a cultura total dada atinge êsse nível de integração). Danilevsky chama a êsses supersistemas "tipos histórico-culturais"; Spengler denomina-os "altas culturas"; Toynbee fala em têrmos de "civilizações"; Kroeber, de "padrões de alto valor"; Schubart chama-lhes "protótipos de cultura"; Northrop, "culturas mundiais"; Berdyaev, "grandes culturas"; e eu chamo-lhes "supersistemas culturais".

O segundo ponto de concordância destas teorias é que, devido à tríplice interdependência do sistema inteiro com as suas partes, êsses vastos supersistemas condicionam tangìvelmente a maioria das ondulações superficiais do oceano sócio-cultural, inclusive os acontecimentos históricos e os processos vitais de sistemas sócio-culturais menores, bem como as ações de indivíduos e grupos que vivem num dado supersistema cultural: sua cultura ideológica, comportamental e material, o curso de sua vida e o seu destino são tangìvelmente influenciados por êle. Devido a essa tríplice interdependência, as mudanças de um supersistema e de suas partes importantes se condicionam mùtuamente.

O terceiro ponto de concordância indica que sem um conhecimento adequado do supersistema dificilmente poderíamos compreender as propriedades estruturais e dinâmicas de tôdas as suas partes importantes — de todos os seus subsistemas, sub-subsistemas e congéries — assim como, sem um conhecimento suficiente de um organismo inteiro, da sua anatomia e fisiologia gerais, não podemos compreender a anatomia e fisiologia de seus órgãos, tecidos e células.

Quarto: as teorias macrossociológicas nos dão, figuradamente falando, uma anatomia e fisiologia gerais do universo cultural total. Um conhecimento substancial de todos os principais sistemas e

---

65 Veja-se uma análise mais substancial destas concordâncias na minha obra *Modern Historical and Social Philosophies*, págs. 275-320.

supersistemas culturais nos fornece o conhecimento de todos os aspectos macroscópicos do cosmos cultural inteiro. Êsse conhecimento completa admiràvelmente o dos fenômenos culturais microscópicos, obtido graças à pesquisa microssociológica. Pela sua própria natureza, a pesquisa microssociológica não pode estudar com êxito as realidades macroculturais. Estas são grandes demais para serem examinadas microscòpicamente — o instrumento que se faz mister para investigá-las não é o microscópio, mas um telescópio poderoso. Para um conhecimento mais completo das realidades sócio-culturais são indispensáveis tanto os estudos macrossociológicos como os microssociológicos.

Quinto: as teorias estão de acôrdo em que o número total dos vastos supersistemas culturais dentro da cultura humana em conjunto tem sido pequeno (enquanto os pequenos sistemas culturais são pràticamente inumeráveis). O número total das "civilizações" de Danilevsky-Spengler-Toynbee não vai além de umas trinta; R. Wescott nos dá uma lista de 300 aproximadamente, mas essa lista inclui não só as civilizações mundiais como também civilizações continentais, nacionais, provinciais e locais. As civilizações mundiais, na lista de Wescott, não ultrapassam o número de 15. Quando consideramos os mais vastos supersistemas ou protótipos culturais, a maioria das teorias examinadas não oferecem mais do que dois: a díade estética-teórica de Northrop; a sagrada-secular de Becker; os períodos clássicos alternando-se com as crises, de Ortega; a material-não-material, civilização-cultura, tecnológica-ideológica dos dicotomistas; a cultura de realidade e a cultura de valor, de Kroeber; a ideativa, idealista e sensiva (mais a eclética), de Sorokin; e a harmônica, heróica, ascética e messiânica, de Schubart. Se, ao invés destas, tomarmos outras classificações das vastas formações culturais, como as civilizações paleolítica-neolítica-cobre-bronze-ferro-máquina ou cinegética-pastoral-agrícola-industrial, ou "rural-urbana", ou mesmo qualquer outra classificação baseada, ou nos tipos principais de religião ou de economia, ou no tipo de família, de parentesco, de govêrno ou de solidariedade *(Gemeinschaft-Gesellschaft,* "mecânica-orgânica"), ou a crítica-orgânica de Saint-Simon, ou a teológica-metafísica-positiva de Comte, ou as civilizações "da idade dos deuses, dos heróis e do homem", de Vico — o número de tipos básicos permanece muito pequeno.

Sexto: as teorias concordam, explícita ou implìcitamente, em que cada um dos vastos sistemas e supersistemas culturais se baseia em alguma premissa básica, pressuposição filosófica, símbolo ou

valor primordial, que o supersistema ou civilização articula, desenvolve e realiza no seu ciclo vital e em tôdas as suas partes ou subsistemas principais. Cada uma das grandes unidades culturais é, portanto, coerente ou complementar quer do ponto de vista lógico, quer do estético, nos aspectos significativos de suas partes ou compartimentos.

Sétimo: cada um dêsses supersistemas, após enraizar-se (objetivação e socialização) na realidade empírica, torna-se uma unidade significativo-causal. Se fôsse um simples sistema biocausal, sem o componente de significado, não seria em absoluto um fenômeno sócio-cultural. Se suas partes importantes não fôssem unidas por uma interdependência causal, seria um conglomerado de vastas congéries e não um sistema unificado.

Oitavo: as teorias concordam entre si no tocante às características gerais de sistemas, supersistemas e civilizações. Explícita ou implicitamente, quase tôdas as teorias examinadas lhe atribuem as seguintes propriedades: uma realidade diferente da de suas partes; a individualidade; uma tríplice interdependência (geral e diferencial) das partes em relação umas com as outras e com o sistema inteiro, e do sistema inteiro em relação às suas partes; a preservação da individualidade ou da identidade a despeito da mudança das partes; a mudança solidária de tôdas as partes importantes; a mudança auto-orientada (imanente) e a autodeterminação do seu ciclo vital, quer acelerado, quer retardado por fôrças exteriores que facilitam ou impedem o desdobramento e a realização das potencialidades de um sistema ou supersistema, chegando por vêzes a destruí-lo, mas quase nunca o transformando em algo radicalmente diverso das suas potencialidades inerentes; a seletividade de um sistema ou supersistema no absorver os elementos do mundo exterior que lhe são congeniais e no rejeitar os que não têm afinidade com êle: e a limitada variabilidade de um sistema ou supersistema.

Nono: as teorias são unânimes em rejeitar a concepção linear do ciclo vital de sistemas e supersistemas e dos processos históricos, geralmente em favor de concepções cíclicas, ou rítmicas, ou de variação contínua. As teorias sustentam que o ciclo histórico dos sistemas e supersistemas e da humanidade em conjunto é sempre nôvo e sempre velho em cada momento dado. Constantemente a mudar, o ciclo vital de uma unidade cultural é composto de atividades uniformes e repetidas, ritmos, relações, processos e componentes. O descobrimento de uniformidades estruturais ou dinâmicas repetidas tem sido o principal empenho das teorias sistêmicas da cultura e civilização.

Décimo: tôdas as teorias mostram uma similaridade palpável das "fases" ou "protótipos" dos supersistemas culturais ou civilizações examinadas. A fase de crescimento ou de "primavera" das civilizações de Danilevsky-Spengler-Toynbee assemelha-se em várias características à ideativa de Sorokin, à ascética-messiânica de Schubart, à "religiosamente-dominada" de Kroeber, à dominantemente ascética de Northrop, à barbárica-religiosa de Berdyaev e aos protótipos sagrados de Becker. A fase de declínio das civilizações, nas teorias de Danilevsky-Spengler-Toynbee-Koneczny, assemelha-se ao tipo sensivo super-amadurecido de Sorokin, ao heróico de Schubart, ao teórico de Northrop, ao secular de Kroeber, ao humanístico-secular de Berdyaev, ao declínio das civilizações na concepção de Schweitzer e à civilização de crise de Ortega.

A décima-primeira similaridade consiste na afirmação, pela maioria das teorias examinadas (salvo as de Danilevsky e de Spengler), de que o processo vital inteiro de várias civilizações, supersistemas ou protótipos seguem cursos diferentes em sua gênese, crescimento, padrões vitais, duração de vida, florescimento e definhamento, declínio e ressurreição. O grande modêlo organísmico de Danilevsky e Spengler para o ciclo vital dessas vastas unidades só é aplicável a umas poucas civilizações ou supersistemas. A maioria delas têm ciclos vitais diferentes, mais complexos e mais originais.

Décimo-segundo: as teorias examinadas diagnosticam unânimemente os nossos tempos como a época da maior das crises, como o fim do período de preponderância da cultura sensiva-teórica-secular-prometéica-científica-tecnológica que dominou durante os últimos quatro ou cinco séculos, e como período de transição para um emergente protótipo de civilização ou cultura messiânica-integral-nova, medieval-estética-teórica. Se bem que difiram quanto aos detalhes, as teorias estão de perfeito acôrdo sôbre êste ponto. Tôdas elas afirmam que estamos vivendo entre duas épocas; uma moribunda, a outra emergente.

Décimo-terceiro: tôdas elas acentuam a próxima reavaliação de todos os valôres até agora dominantes, inclusive uma reconsideração radical dos métodos e meios de cognição. Quase tôdas as teorias esperam, na cultura vindoura, uma reunificação dos valôres supremos do Verdadeiro, do Belo e do Bom — até agora separados uns dos outros — num *summum bonum* único.

O acôrdo em tôrno dêstes treze itens está a indicar fortemente a validez aproximada destas conclusões. De outro modo, seria difícil verificar-se tal concordância entre ilustres eruditos tão diferentes entre si em sua formação filosófica e nos seus métodos, nos pontos de

partida adotados e nos materiais de seu estudo, em sua mentalidade, antecedentes e preferências pessoais.

A despeito das falhas dessas teorias, cada uma delas traz à luz um ou mais aspectos importantes das realidades culturais; cada uma enriquece a nossa compreensão da estrutura e natureza, relações e processos das unidades macroculturais e, portanto, de todo o universo cultural, inclusive a nossa própria personalidade e conduta. Talvez justamente por essas teorias tratarem de importantes realidades culturais e buscarem com empenho o "quê", "como" e "porquê" dessas realidades, o leitor atento das obras macrossociológicas examinadas não pode deixar de sentir que as teorias buscam, e até certo ponto conseguem, desvendar importantes "mistérios" do "enigmático" mundo sócio-cultural. Êsse sentimento permanece mesmo quando algumas de suas conclusões se afiguram duvidosas. As macrossociologias examinadas enriquecem os nossos conhecimentos não apenas pelos descobrimentos reais que fazem, mas também pelos seus erros — algo que não se pode dizer de tôdas as teorias que tratam de pseudo-realidades e pseudoproblemas. Por estas razões, as teorias passadas em revista apresentam talvez a mais alta realização cognitiva entre tôdas as teorias recentes de Sociologia Geral.

QUARTA PARTE

TEORIAS DE SISTEMAS SOCIAIS

Capítulo XII

TEORIAS RECENTES DE SISTEMAS SOCIAIS

Inter-relações dos sistemas culturais e sociais[1]

Nos Capítulos II e IX foi esboçada uma definição preliminar do sistema social (grupo organizado) e sua relação com o sistema cultural. De acôrdo com êsse esbôço, os sistemas e congéries culturais, os sistemas e congéries (grupos inorganizados e desorganizados) sociais e as personalidades integradas e inintegradas dos indivíduos interagentes representam três dimensões distintas mas inseparáveis da realidade superorgânica multidimensional. Sua dimensão cultural consiste em significados, valôres e normas[2], nos respectivos sistemas integrados e congéries inintegradas, encontrados em suas formas ideológicas e/ou comportamentais e materiais — quando estas são objetivadas através de ações exteriores e outros meios biofísicos (veículos). Num estudo desta dimensão, indivíduos e grupos funcionam sobretudo como criadores, usuários e agentes de significados, valôres e normas.

A dimensão social da realidade superorgânica é formada pelos indivíduos que interagem significativamente, pelas suas ações e

---

1 Uma análise minuciosa dos sistemas sociais e de sua relação com os sistemas culturais será encontrada em *Dynamics*, vol. III, págs. 3-256, e em *SCP*, págs. 39-181.

2 "Os significados podem ser classificados como segue: (1) *significados cognitivos*, no sentido restrito do têrmo, tal como o significado da filosofia da Platão, de uma fórmula matemática ou da teoria marxista da mais-valia; (2) *valôres* significativos, tais como o valor da religião, da ciência, da educação, da propriedade, da saúde ou da democracia; (3) *normas*, designadas como padrões, como as normas do direito, da ética, da etiquêta e as normas técnicas para a construção de maquinaria, para a composição de um poema, o cultivo de legumes etc. Estas três classes de significados constituem as três formas principais do conceito geral de significado. Todo significado é um valor. Todo valor pressupõe uma norma de conduta com referência à sua aceitação ou rejeição. Tôda norma é necessàriamente um significado e um valor positivo ou negativo. Daí o poderem ser usados os têrmos 'significado', 'valor' e 'norma' uns pelos outros para designar uma classe geral de fenômenos significativos sobrepostos aos fenômenos biofísicos, propriedades de pessoas e objetos, ações e acontecimentos." *SCP*, pág. 47 e segs.

reações significativas, pelos grupos inorganizados e organizados (sistemas sociais) e pelas relações interindividuais e intergrupais. Os significados-valôres-normas aparecem e funcionam aqui sob três formas: como componentes a constituir e a definir a natureza significativa específica das ações e interações sociais e das relações e grupos sociais (pois a natureza puramente biofísica dêsses fenômenos não pertence ao reino da realidade superorgânica e não é assunto da Sociologia, mas das ciências biofísicas); como um conjunto de significados-valôres econômicos, religiosos, políticos e outros, a bem de cuja realização, fruição, manutenção e desenvolvimento os indivíduos interagem e se congregam num grupo organizado (ou sistema social); e como um conjunto de normas jurídicas que definem, regulam, orientam e prescrevem as formas obrigatórias de tôdas as ações-reações significativas dos indivíduos interagentes e da organização dos sistemas sociais.

Na dimensão *personalidade* da realidade sócio-cultural, a nossa atenção concentra-se nos indivíduos interagentes como sêres psicológicos: na estrutura geral e especial da sua mentalidade inconsciente, consciente e superconsciente, na sua ideologia e conduta sócio-cultural, em sua posição no universo e em seu *status, caput,* funções, direitos e deveres dentro de cada sistema social estratificado e diferenciado a que êles estão afiliados. Significa isto que a estrutura componencial dos sistemas culturais, sociais e de personalidade é a mesma, mas em cada um dêsses sistemas um dos componentes ocupa o pôsto central e torna-se o foco de nossa atenção e estudo. (A êste respeito, a realidade sócio-cultural tridimensional assemelha-se à Trindade cristã composta de Deus Padre, Filho e Espírito Santo: inseparáveis mas diferentes uns dos outros.)

Analìticamente, podemos estudar cada dimensão em separado (como estudamos a dimensão cultural nos capítulos precedentes); mesmo, porém, um estudo assim concentrado de cada dimensão não se pode levar a cabo de maneira proveitosa sem constantes referências às outras duas dimensões, bem como à indivisível realidade superorgânica tridimensional em que ela existe. Se a isolarmos completamente dessa realidade, ela perderá as suas propriedades específicas e se converterá numa casca vazia e sem significado. O mesmo se pode dizer da própria realidade superorgânica: separar dela completamente uma de suas três dimensões ou componentes será destruir-lhe a unidade e as propriedades e transformá-la numa realidade bidimensional diferente, ou mesmo num simples fenômeno biofísico.

Por êste motivo, tôdas as teorias que pretendem que os fenômenos sociais e culturais diferem profundamente entre si e, como tais, podem e devem ser estudados independentemente uns dos outros —

a realidade cultural pela ciência da Culturologia e os fenômenos sociais pela Sociologia — vão longe demais em suas asserções. Exemplos mais antigos de tais teorias são dados pela escola formal de Sociologia (Simmel, Richard, Vierkandt, von Wiese[3].) As teorias recentes dêsse tipo são exemplificadas pelas concepções de Becker[4], Znaniecki[5], White[6], Wen-shan Huang[7], Dollard[8], C. Kluckhohn e O. Mowrer[9], e Bidney[10].

Na anterior discussão da teoria de Znaniecki sôbre o sistema cultural já nos deparamos com esta asserção, que se revelou insatisfatória. Algumas razões mais poderosas para um estudo separado dos sistemas culturais pela ciência da Culturologia e dos estudos sociais pela Sociologia são dadas por Wen-shan Huang[11]. Na formulação do próprio autor, essas razões são as seguintes[12]:

1. A Culturologia é uma ciência nova, nascida da Sociologia.

2. A melhor razão para isso é que a estrutura do sistema cultural difere da do sistema social. O sistema cultural é conteúdo. O sistema social é forma. A cultura (conteúdo) total de qualquer família, Estado, partido político, universidade ou emprêsa é constituída pelos valôres e significados de linguagem, ciência, religião, estética, ética, política, economia, filosofia, direito e tecnologia. Uma ou muitas partes dos valôres culturais estão na posse de todos os grupos e tornam-se os agentes dinâmicos ou o meio de sua existência.

3. O sistema social é o continuador ou agente e não o criador do sistema cultural. Os sistemas ou grupos sociais, como o Estado ou

---

3 Sôbre estas teorias, ver *CST,* cap. IX.

4 Ver L. von Wiese e H. Becker, *Systematic Sociology* (Nova York, 1932).

5 Além de *Cultural Sciences,* de Znaniecki, cf. as suas obras *The Method of Sociology* (Nova York, 1934), *The Social Role of the Man of Science* (Nova York, 1940) e *Social Actions* (Nova York, 1936).

6 L. White, "Culturological vs. Psychological Interpretation of Human Behavior", in *American Anthropologist, 48;* e *The Science of Culture* (Nova York, 1949).

7 Wen-shan Huang, *Collected Essays in Culturology* (Cantão, 1939); *Culturology and Its Place in the System of Science* (Lingnam University, 1949).

8 J. Dollard, "Culture, Society, Impulse and Socialization", in *AJS,* XLV, 50-63.

9 C. Kluckhohn e O. Mowrer, *Culture and Personality,* in *American Anthropologist,* XLVI (1944), 1-29.

10 D. Bidney, "On the Concept of Culture", in *American Anthropologist,* XLVI (1944), 30-44.

11 Cf. Wen-shan Huang, "Sistema Cultural e Sistema Social", in *Revista de Ciência Social,* vol. I, n.º 1 (em chinês).

12 Num memorando especial, gentilmente preparado para mim.

a emprêsa, podem ter uma ligação lógica com certos sistemas culturais que não são criados por sistemas sociais.

4. Como agentes dos sistemas culturais pode-se mencionar duas espécies de sistemas sociais: um dêles é o continuador de um tipo *especial* de valor cultural, como o valor religioso, filosófico ou político; o outro, exemplificado pela família ou pelo Estado, inclui valôres culturais de tôda sorte.

5. A natureza dos sistemas culturais e sociais não é idêntica. Um sistema cultural é um sistema de valôres, ao passo que um sistema social é um sistema de sêres humanos interagentes. Um sistema social, em seu aspecto organizacional, é determinado acima de tudo por sistemas culturais éticos e jurídicos.

6. A vida do sistema e do processo cultural é determinada pelas suas próprias leis. Por êste motivo, o estudo da cultura inevitàvelmente se torna uma ciência independente, com o seu nível, o seu objetivo, o seu âmbito e as suas leis próprias.

7. A cultura não é apenas superorgânica, mas também superpsicológica, supersocial. Ela possui o seu modo de ser próprio.

8. Um sistema de Culturologia deveria incluir pelo menos a vida da cultura, sua natureza, sua estrutura, sua dinâmica, os tipos de cultura e as leis culturais.

Quase tôdas estas proposições concordam essencialmente com a minha teoria neste campo, salvo num ponto: a ênfase excessiva que Wen-shan Huang põe nas diferenças e na separação dos sistemas culturais e sociais, e o fato de preferir o estudo separado de cada um dêsses sistemas pelas duas ciências da Culturologia e da Sociologia. Uma leitura atenta de suas obras mostra desde logo que êle não é conseqüente com a tese que defende. Com efeito, a própria definição dêsses sistemas como "forma" e "conteúdo" da mesma realidade superorgânica (separada do conteúdo, a forma torna-se informe, e, separado da forma, o conteúdo esvazia-se em grande parte); a proposição de que o sistema social, em seu aspeto organizacional, é determinado por sistemas culturais éticos e jurídicos; e a delineação das propriedades de cada sistema comparando-as com as do outro demonstram claramente a inseparabilidade de ambos os sistemas ou dimensões. O destaque dado à diferença é correto, como insistir na diferença entre os dois lados da mão. Mas, assim como um conhecimento adequado da mão inteira é impossível se não levarmos em conta os dois lados, e tampouco se pode conhecer bem um lado sem conhecer igualmente o outro, assim também a cognição

adequada de todo fenômeno sócio-cultural exige a cognição de tôdas as suas três dimensões e das relações entre umas e outras.

Se estou acertado em meu modo de interpretar a teoria de Wen-shan Huang, êle comete o mesmo êrro em que caíram Znaniecki e outros. Com as devidas modificações, esta crítica aplica-se a tôdas as outras teorias que procuram separar completamente os sistemas culturais e sociais uns dos outros, ou tratar essas dimensões-sistemas como idênticas entre si, ou ainda fundir completamente um sistema no outro[13]. Em suma, para maior proveito cognitivo podemos e devemos concentrar nosso estudo em cada uma dessas dimensões, mas sem jamais perder de vista a sua inseparabilidade das outras dimensões e da realidade superorgânica total de que faz parte. "A realidade sócio-cultural é indivisível, e ninguém pode fazer de um de seus aspectos uma ciência especial, ignorando os outros aspectos[14]."

Sistemas jurídicos e teorias recentes sôbre os sistemas sociais

As teorias recentes sôbre os sistemas sociais têm se mostrado menos fecundas do que as relativas aos sistemas culturais. Quase nenhuma das novas teorias nos oferece algo de significativamente nôvo ou representa um progresso importante sôbre as teorias dos períodos anteriores. Em confronto com suas predecessoras, muitas teorias novas se afiguram antes primitivas e superficiais do que adequadas e precisas.

Uma das razões dêste fato é que o reino das ações, relações, grupos e instituições sociais e dos demais aspectos tratados pelas teorias sôbre os sistemas sociais vem sendo, há séculos, cuidadosamente estudado, analisado e classificado por jurisconsultos e legisladores, tanto conhecidos como desconhecidos. Aos mais eminentes, como Papiniano ou Gaio, podemos considerar grandes sociólogos do direito, dos sistemas sociais e da conduta jurídica. Os resultados de seus estudos foram expostos com precisão sob a forma de normas jurídicas diàriamente testadas no tocante à sua adequação e exatidão no regular tôdas as formas importantes de conduta e de relações sociais e à organização de todos os grupos e instituições sociais. A totalidade dessas normas (com os correspondentes comentários e teorias), unificadas, classificadas e codificadas num só sistema jurídico (subdividido em direito constitucional, administrativo, penal, civil e internacional),

13 Ver detalhes e amostras dessas teorias em *SCP*, págs. 62-65, 85-88.
14 *Ibid.*, pág. 65.

representa a mais completa, a mais detalhada e precisa epítome de tôdas as ações-reações, relações, grupos organizados e instituições sociais importantes, segundo é definido e analisado cada um no seu gênero e na sua diferença específica. Todos os sistemas jurídicos plenamente desenvolvidos, como o *Corpus Juris Civilis* ou os códigos jurídicos totais de muitas nações, determinam com tôda exatidão de pormenores os direitos e deveres de cada membro: o que, em relação a quem, até que ponto e em que condições cada membro tem o direito ou a obrigação de fazer ou deixar de fazer, de tolerar ou de não tolerar; quais são exatamente as ações ou funções que êle tem de realizar em circunstâncias importantes especificadas; qual o seu *status, caput,* papel ou posição em cada um dos grupos sociais a que pertence. Em suma, os códigos legais completamente desenvolvidos definem com precisão quase tôdas as formas importantes de ações e relações sociais de cada membro de um dado grupo de indivíduos interagentes e prescrevem um plano minucioso para tôda conduta socialmente significativa. Só as ações e relações destituídas de importância social não são definidas e incluídas nos códigos legais. (*De minimis non curat lex:* a lei não se ocupa com ninharias.)

Da mesma forma, os códigos legais completamente desenvolvidos definem, analisam e classificam todos os grupos e instituições sociais importantes: sua natureza sociológica, os significados-valôres específicos que êles realizam e mantêm, sua "constituição e organização", seus objetivos e funções, as condições de seu estabelecimento, continuidade e dissolução — em resumo, a sua "histologia, anatomia e taxonomia", com "um mapa detalhado da sua conduta". Só os os grupos e instituições sem importância social não são definidos e regulados pelos sistemas jurídicos.

E, o que é mais importante ainda, as instituições e fórmulas dos códigos legais tinham de ser e usualmente são precisas e claras; de outro modo as normas jurídicas não poderiam regular com êxito tôdas as relações interindividuais ou intergrupais importantes, nem resolver com autoridade inúmeros conflitos interindividuais e intergrupais que constantemente surgem, nem tampouco constituir grupos e instituições sociais.

Um estudo cuidadoso de grandes códigos legais como o *Corpus Juris Civilis,* assim como dos códigos plenamente desenvolvidos de muitas nações modernas confirma em todo ponto o que acabamos de dizer. Como *lex generalis omnium,* o *Corpus Juris Civilis* nos dá definições, análises e classificações precisas de tôdas as ações-reações

e relações sociais importantes e de todos os sistemas e instituições sociais significativos. Exemplos disso são o *jus publicum et privatum, lex, civitas, potestas, imperium, majestas, princeps, dignitates, subjecti, manus, persona, status, caput, crimen, delicta, capitis deminutio, dominium, possessio, proprietas, beneficium, contractus, actio, obligatio, commercium, consensus, cessio, stipulatio, aequitas, injuria, familia, matrimonium, institutio, societas, universitas personarum et bonorum,* e outras importantes relações e sistemas sociais.

Não admira, pois, que as definições e classificações do *Corpus Juris Civilis* tivessem sido aceitas e aplicadas durante vários séculos na vida social romana e bizantina e, a partir do século x, tenham sido incorporadas em quase todos os códigos legais dos países ocidentais e da Rússia. Como *lex generalis omnium,* ainda vivem e funcionam nos códigos legais do Ocidente e, em grau menor, nos do Oriente[15].

Epítomes análogas das ações, relações e sistemas sociais ocorrem em todos os códigos de leis plenamente desenvolvidos. Em confronto com as concepções e classificações das formas de ações, relações e sistemas sociais que êsses códigos nos apresentam, as teorias recentes de sistemas sociais são menos precisas, menos detalhadas e mais incompletas do que as fórmulas dos códigos legais e das teorias de que derivam as normas jurídicas e em que se baseiam os grandes sistemas jurídicos plenamente desenvolvidos.

Uma das razões principais das deficiências que observamos nas teorias recentes de sistemas sociais é o fato de quase tôdas elas omitirem em grande parte — seja deliberadamente, seja por ignorância — os valiosos conhecimentos científicos acumulados e incorporados nesses códigos legais e na ciência teórica do Direito. Ao invés de utilizar essa esplêndida histologia, anatomia e taxonomia jurídica das ações, relações e sistemas sociais (grupos e instituições), trabalham com idéias e conceitos de confecção caseira, muitas vêzes toscos e mal definidos, que viciam tôdas as teorias construídas com um material conceptual tão insatisfatório[16].

---

15 Sôbre a difusão, renascimento e incorporação de fórmulas e conceitos do *Corpus Juris Civilis* como *lex generalis omnium,* ver I. A. Pokrovsky, *Istoria Rimskago Prava* (História do Direito Romano) (Riga, 1924), págs. 1-16, 244-281.

16 Estas considerações explicam por que, na minha teoria dos sistemas sociais (grupos organizados), as normas jurídicas são usadas como critério fundamental e diferença específica dos sistemas sociais, de sua organização componencial, de suas propriedades essenciais e de sua taxonomia. Cf. a minha *SCP,* cap. IX.

Tenho perfeita consciência da gravidade desta crítica. Espero, contudo, no exame conciso a que vou submeter agora as teorias de sistemas sociais de F. Znaniecki, R. MacIver, R. Bierstedt, L. Mendieta y Núñez, C. Loomis, T. Parsons, G. Homans, O. Kühne, G. Gurvitch e alguns outros, vindicá-la ao menos em grande parte. A bem da economia e da clareza, êste exame será feito "anallticamente". Começarei por analisar as concepções de sistemas sociais, de seus componentes e propriedades, conforme são definidos por êsses ilustres sociólogos; a seguir será passada em revista a sua taxonomia dos sistemas sociais; e, por último, a sua dinâmica (ou fisiologia) dêsses sistemas. Uma tal análise, se competente, deveria oferecer um sumário bastante adequado das teorias atuais neste campo.

Teorias de "ação social" dos sistemas sociais

As teorias de F. Znaniecki e T. Parsons são representativas desta modalidade. Ambas partem do conceito de "ação social" e giram em tôrno dêle, como um modêlo elementar e, ao mesmo tempo, o componente central do sistema social.

A teoria de Znaniecki

O caráter geral da teoria de Znaniecki e do seu conceito de sistemas sociais e culturais já foi esboçado no Capítulo IX. Nossa pesquisa principal, neste ponto, tem por objetivo o seu conceito de "ação social" como o mais simples modêlo de um sistema social "fechado" ou "limitado"[17], o qual não é senão um "sistema dinâmico, axionormativamente organizado, de ações sociais[18]." Serão êsses conceitos suficientemente analisados e adequadamente definidos por Znaniecki, a fim de nos dar uma teoria significativa dos sistemas sociais? Se os consideramos sob a sua forma presente, temos de responder pela negativa. Têm grande necessidade de ser clarificados, modificados e expurgados de numerosas ambigüidades e erros para que os possamos considerar satisfatórios e corretos.

Seu primeiro e mais grave defeito é uma vaga e falaz diferenciação entre ações "sociais" e ações culturais "não sociais". Segundo

---

17 Quanto ao significado da expressão "sistema fechado", de Znaniecki, mais tarde substituída pela de "sistema limitado", consultar suas obras *The Method of Sociology*, pág. 11 e segs., e *Cultural Sciences*, págs. 163-164.

18 *Cultural Sciences*, pág. 327 e segs.

Znaniecki, nem tôdas as ações e interações culturais axionormativas entre indivíduos conscientes[19] são ações sociais — ou sistemas sociais — mas apenas as que "se reportam a sêres humanos como seus objetos e se propõem a provocar reações definidas da parte dêstes":

> São *ações sociais,* a distinguir-se claramente de outras ações que não se reportam a sêres humanos mas a coisas materiais, valôres econômicos, objetos sagrados e poderes místicos, objetos de apreciação estética, símbolos lingüísticos ou teorias científicas, e que visam a provocar não reações humanas, mas resultados técnicos, econômicos, religiosos, literários, científicos...[20]
>
> Se a Sociologia é essencialmente a ciência das relações humanas ou sociais, o fenômeno primário que os sociólogos devem investigar são as ações sociais, assim como o fenômeno primário investigado pelos estudiosos da religião ou da técnica material, pelos economistas e pelos teorizadores da arte são ações religiosas, técnicas, econômicas, artísticas.
>
> Incluímos nesta categoria [das ações sociais] tôdas as ações humanas [individuais e coletivas], e apenas essas, que têm como valôres principais outros indivíduos humanos como sêres vivos e conscientes, e que tendem a produzir certas mudanças nesses valôres principais... como objetos sociais...[21]
>
> As ações sociais são axionormativamente ordenadas [e reguladas] por regras morais... Tôda norma reconhecida por um agente social [indivíduo a interagir conscientemente] como seu dever para com outra pessoa é um componente de um sistema social em que êsse agente e o objeto da sua obrigação [pessoas interagentes] são associados um ao outro. A êsse sistema chamamos *relação social,* e todo êste ramo da Sociologia que versa sôbre dados morais pode ser denominado *teoria das relações sociais*[22].

---

19 Seja mencionado, a crédito de Znaniecki, que, embora êle concentre sua análise sôbre uma ampla classe de "ações criadoras", não reduz tôdas as ações axionormativas conscientes a "teleológicas", "racionais" ou "lógicas" (de conformidade com o esquema de "meio" e "finalidade", como fazem outros). Além destas formas, reconhece também a "determinista", a "habitual", a "imitativa" e outras formas de ação que não se ajustam ao esquema "meio-finalidade". Sua classe das "ações criadoras" abrange uma classe muito mais vasta de ações ordinàriamente chamadas "criadoras". Cf. sua obra *Cultural Sciences,* caps. VII, VIII, IX.

20 *The Method of Sociology,* pág. 107 e segs.

21 *Cultural Sciences,* pág. 389 e segs.

22 *The Method of Sociology,* pág. 113 e segs.

Se a estas definições acrescentarmos o conceito geral de Znaniecki sôbre tôda ação humana (consciente) como um "sistema limitado, dinâmico, de valôres interdependentes e mutáveis"[23] e da ação social como não sendo realmente uma relação entre dois indivíduos interagentes como tais, mas entre as suas ações[24], teremos uma descrição correta dos conceitos de Znaniecki sôbre a ação, as relações e o sistema social.

Crítica

O primeiro defeito fatal da sua definição é o caráter vago e ilusório do critério que diferencia a ação "social" das demais ações culturais "não sociais". Somos informados de que as ações sociais são as que "se reportam a pessoas humanas como seu objeto e visam provocar reações definidas de sua parte", enquanto as ações não sociais — científicas, artísticas, religiosas, políticas e econômicas — "não se reportam a sêres humanos, mas a objetos materiais... e visam produzir, não reações humanas, mas resultados técnicos, religiosos, literários, científicos". A crer nesta afirmação, nem as ações de um pregador a pronunciar o seu sermão, nem as de um cientista falando ao seu auditório, nem as de um político a discursar para os seus eleitores, nem as de um industrialista a anunciar o seu produto, nem as de um romancista escrevendo e publicando o seu romance, nem a de um inventor patenteando a sua invenção, nem a de um juiz presidindo o seu tribunal são "ações sociais", e nenhuma dessas pessoas tenciona "reportar suas ações e sêres humanos" nem influenciar-lhes a mentalidade ou a conduta. Segundo Znaniecki, tôdas essas atividades se dirigem a objetos e valôres "materiais": em outras palavras, o pregador está pregando para as paredes e colunas da sua igreja, o cientista conferencia para o quadro negro, e assim por diante. O êrro desta diferenciação entre ações "sociais" e "não sociais" é tão evidente que quase dispensa críticas.

Se esvaziarmos as suas "ações-relações-sistemas sociais" de todos os significados e valôres científicos, filosóficos, religiosos, econômicos e políticos, pouco restará de sócio-cultural nessas ações e movimentos: tornar-se-ão movimentos-relações-sistemas puramente biofísicos, a ser estudados pelas ciências biofísicas. Quando muito, restarão apenas normas morais e jurídicas que, segundo Znaniecki, regulam axionormativamente as ações sociais. Mas não há norma moral ou jurídica

---

23 *Cultural Sciences,* pág. 192; *Social Relations and Social Roles* (São Francisco, 1965), pág. 16 e segs.

24 *Ibid.,* pág. 388 e segs.

que possa regular o vazio sócio-cultural de movimentos despidos de todo valor e significado cultural. Tôda norma moral ou jurídica, desde "não matarás" até "os cidadãos devem pagar impostos", define, regula e prescreve não simples "direitos e deveres" vazios e ações-reações indefinidas, mas, antes, direitos e deveres especificados de ordem política, econômica, religiosa, científica, artística ou matrimonial. Um simples "não farás", sem qualquer especificação do que não se deve fazer ou da espécie de valor a que se é obrigado a renunciar, não tem nenhum sentido. Por isso mesmo, as "ações-relações-sistemas sociais" de Znaniecki, esvaziadas de todos os significados-valôres-normas culturais, também perdem o seu "componente axionormativo (moral e jurídico)" e transformam-se em fenômenos biofísicos estudados pelos físicos e biólogos.

Se Znaniecki não chegou a esta conclusão, convertendo-se assim num sociólogo fisicista, é porque não respeitou os seus próprios conceitos de ações-relações-sistemas sociais; transgrediu-os sistemàticamente enchendo o "vazio sócio-cultural" de suas ações-relações sociais com um "conteúdo cultural e psicológico" ora religioso, ora médico, ora militar, ora científico, ora econômico. Sòmente essa violação dos seus próprios conceitos lhe permite mencionar, como os sociólogos "formais[25]", alguns exemplos de ações e relações sociais, como a cooperação e o conflito, a associação e a dissociação, o antagonismo e a solidariedade, e alguns outros. Mesmo assim, contudo, para tornar significativas essas ações-relações sociais, êle teve, como G. Simmel, L. von Wiese, H. Becker e outros sociólogos "formais", de defini-las dando-lhes algum "conteúdo" cultural e psicológico, sem o qual ficariam despidas de qualquer caráter superorgânico ou sócio-cultural.

Suas "regras morais", que "regulam axionormativamente as ações sociais" e que "têm um caráter distintivo diferente de tôdas as outras regras — religiosas, econômicas, técnicas, intelectuais e estéticas" — não são definidas por Znaniecki, embora êste declare que elas contêm "um dever que obriga" indivíduos interagentes[26].

Uma tal definição das regras morais e jurídicas é completamente inadequada: não especifica as regras imperativas éticas, unilaterais, nem as diferencia das regras jurídicas bilaterais, imperativas-atributivas, ou de uma multidão de regras religiosas, técnicas, estéticas

25 Veja-se a minha análise e crítica da escola formal em *CST*, cap. IX; cf. também A. Cuvillier, *Manuel de sociologie*, pág. 182 e segs.

26 *The Methods of Sociology*, págs. 113-116.

e outras[27]. Como as "regras morais" são um dos componentes importantes das "ações-relações sociais" de Znaniecki, esta caracterização vaga contribui para a indeterminação total da sua "ação-reação-sistema social".

A teoria de Znaniecki não oferece uma análise sequer remotamente adequada da estrutura componencial das suas "ações, relações e sistema sociais", da "anatomia e fisiologia" dêsses fenômenos. Em nenhuma das obras de Znaniecki se encontra uma fórmula exata dos componentes forçosos mas suficientes de qualquer "interação axionormativa de sêres humanos conscientes", como a minha fórmula componencial de significados-valôres-normas; dos sêres humanos conscientes a influenciar tangìvelmente, mediante suas ações e veículos, a mentalidade e/ou a conduta exterior uns dos outros; nem dos meios biofísicos (veículos ou condutores de interação), através dos quais as pessoas interagentes objetivam seus significados-valôres-normas e os transmitem aos seus parceiros de interação. Tampouco especifica Znaniecki que em tôda ação-interação social axionormativa sempre é dado entre êsses indivíduos o sujeito do direito; o sujeito do dever; o objeto do dever; a referência à fonte ou autoridade da norma jurídica que êles obedecem ou violam; especificações adicionais de tempo, lugar, condições, modos de agir etc.; e as pessoas a quem se dirigem as atividades jurídicas. Tampouco especifica e classifica as ações dos sujeitos e objetos dos direitos e deveres. (Ao sujeito de um direito cabe *aceitar* [objetos ou serviços], *fazer* [emitir uma ordem, casar-se, aceitar uma propriedade], ou *não tolerar* [violência, ataques, insultos]; o sujeito de um dever é obrigado a *fazer* [trabalhar, entregar mercadorias, pagar suas dívidas], *tolerar* [repreensão, aprisionamento, execução de hipoteca sôbre seus bens], ou *não fazer* [não matar, não roubar, não violar normas jurídicas].) A teoria de Znaniecki também não dá uma análise da experiência psicológica envolvida nas normas jurídicas ou por elas motivada, nem das "funções distributivas e organizacionais" das normas jurídicas na formação e constituição de todo e qualquer sistema ou grupo social[28].

Tudo que encontramos na teoria de Znaniecki sôbre a ação social é uma menção quase incidental de "indivíduos conscientes", vagas

27 Veja-se uma definição precisa de norma jurídica e uma descrição de como essas normas diferem das normas puramente éticas ou morais na minha *SCP*, cap. IV. Sob uma forma agravada, êste defeito vicia outras teorias da ação, da conduta e dos sistemas sociais, como veremos mais adiante.

28 Veja-se uma análise dêstes elementos "histológicos" da interação axionormativa de indivíduos e da fundamental importância da "histologia e anatomia" das ações-relações-sistemas sociais em minha *SCP*, págs. 69-92.

"ações sociais" esvaziadas de seu conteúdo psicossocial, "regras morais", "coeficientes humanísticos", "papéis" e "valôres" — tudo mal definido. Em resumo, a teoria de Znaniecki sôbre as ações-relações-sistemas sociais suspende a sua análise num ponto inicial do seu desenvolvimento. Resultado: ela não nos dá uma "anatomia ou histologia" mais ou menos adequada das ações sociais[29].

Além disso, êle não dá nenhuma taxonomia ou teoria sistemática de mudança sôbre essas ações-relações-sistemas. Tampouco analisa sistemàticamente as propriedades básicas dos sistemas sociais como sistemas. Parafraseando a jocosa observação de Kroeber sôbre o estudo da civilização e da cultura por Toynbee, ao ponderar que na realidade êle pouco havia tratado dêsses problemas, podemos dizer que a teoria de Znaniecki sôbre os sistemas sociais nunca chega a ser um estudo sistemático dêsses fenômenos.

Da mesma forma, a sua teoria pouco fala da estrutura e dos tipos dos outros dois componentes das ações-relações-sistemas sociais: os indivíduos que interagem conscientemente e os meios biofísicos de objetivação e socialização dos significados-valôres-normas devido aos quais e no interêsse dos quais os indivíduos interagem e intercambiam suas "ações sociais" (veículos e condutores de interação, "cultura material" objetivada, ou, na expressão feliz de Moreno, as "conservas sócio-culturais"). Nas obras examinadas de Znaniecki não se encontra nenhuma teoria sistemática da estrutura sócio-cultural e dos tipos de personalidade, bem como nenhuma classificação dêstes tipos em suas relações com os grupos sociais e sistemas culturais entre os quais vivem e interagem. (No *Polish Peasant* de Znaniecki-Thomas aparecem esboços dêstes tipos, não usados na Sociologia Geral de Znaniecki.)

Os meios biofísicos (veículos e "conservas" sócio-culturais) em que se exteriorizam e objetivam os significados-valôres-normas e mediante os quais os indivíduos interagentes transmitem êsses significados aos seus parceiros de interação, quer se encontrem face a face, quer separados no espaço, são mencionados de passagem aqui e além e tratados por alto sem qualquer comentário ou análise. Os indivíduos interagentes são amiúde eliminados como componentes de interação, porque "a relação social não é realmente uma relação entre dois indivíduos (interagentes) como tais, mas entre as suas ações[30]."

---

29 Esta falha é comum a quase tôdas as teorias das "ações sociais" e da "conduta social".

30 *Cultural Sciences*, pág. 338 e segs.

Ficamos, assim, com ações e relações sociais esvaziadas de todos os significados-valôres-normas culturais e separadas até mesmo dos indivíduos que as realizam. Essa separação converte as ações-relações em informes, nebulosos fantasmas a flutuar num universo misterioso e a existir misteriosamente por si mesmas, sem quaisquer indivíduos humanos que as realizem. A própria Mecânica física, ao estudar movimentos físicos, nunca se esquece de acentuar que se trata de movimentos quer de "partículas" físicas, quer de "corpos materiais", quer de ondas de uma determinada energia física. Mas Znaniecki deixa para trás a própria Mecânica física. Constrói ações e relações sociais desligadas de qualquer agente que as realize. A crítica do formalismo de Simmel por Durkheim resume perfeitamente o que sentimos diante da imprecisão de Znaniecki: "A Sociologia, sem dúvida nenhuma, tem o direito de constituir-se com o auxílio de abstrações; no entanto, é necessário que essas abstrações sejam estabelecidas de acôrdo com a divisão natural dos fatos, sem os quais elas degeneram em construções fantásticas, numa vã mitologia[31]."

Na medida em que Znaniecki vê o modêlo geral dos sistemas sociais nas "ações sociais", e na medida em que essas ações se revelam, quando muito, como fenômenos sócio-culturais mal definidos, superficialmente analisados e pràticamente não classificados, ou mesmo como movimentos puramente biofísicos e fantasmas transempíricos desligados dos seus agentes, nenhuma teoria científica dos sistemas sociais pode ser construída com semelhante material. Essa espécie de "ações sociais" de modo algum pode identificar-se com um modêlo geral de sistema social ou constituir tal modêlo. Ainda que as ações sociais não fôssem desidratadas por Znaniecki e transformadas em abstrações fantasmagóricas, e ainda que fôssem estudadas em sua realidade empírica viva, mesmo assim não poderiam ser tomadas como um modêlo geral de sistemas sociais, pela mesma razão por que os elementos H e O separados um do outro não podem servir como um modêlo da água (H_2O). As ações significativas ou sócio-culturais são apenas parte de um dos três principais componentes dos sistemas sociais — uma propriedade importante dos indivíduos interagentes. Além do componente de indivíduos, tôda interação cultural, especialmente em suas formas organizadas (sistema social) possui os componentes de significados-valôres-normas e de

31 E. Durkheim, "La sociologie et son domaine scientifique", in *L'année sociologique,* IV (1900), 181. Esta crítica de Durkheim é igualmente aplicável a tôdas as teorias das "ações sociais" e da conduta social que manifestem as mesmas deficiências da teoria de Znaniecki ou que estejam fortemente contaminadas por males semelhantes.

meios biofísicos objetivadores, como "conservas materializadas" e como veículos que transmitem as ações-reações significativas aos parceiros de interação[32]. Sendo, como são, um simples elemento de um dêsses três componentes, as ações sociais significativas não podem evidentemente representar todo o sistema social ou cultural.

Sem apontar aqui novos defeitos e autocontradições da teoria de Znaniecki, podemos concluir desde já que êle não nos deu uma teoria adequada dos sistemas sociais. Partiu na direção correta, com o seu conceito da realidade sócio-cultural como algo diferente da realidade biofísica; corretamente, definiu a classe geral dos "sistemas limitados" e deu início à sua análise dos sistemas sociais. Mas, por infelicidade, no curso dessa análise foi desviado do bom caminho pela sua teoria anterior das ações sociais, que o impediu de desenvolver proveitosamente o conceito dos sistemas sociais e, ao mesmo tempo, contaminou êsse conceito com as doenças daquela teoria[33]. Embora tenha delineado com acêrto a direção geral e as linhas mestras da sua teoria dos sistemas sociais, fornecendo-nos pertinentes idéias e observações para a sua construção, êle não logrou desenvolver uma histologia, anatomia, fisiologia ou taxonomia adequada dêsses sistemas.

A Teoria de Parsons

A primeira versão da teoria de Talcott Parsons sôbre as ações e sistemas sociais, publicada no seu livro *The Structure of Social Actions*[34], sofreu consideráveis alterações nas suas obras posteriores, *The Social System*[35], *Toward a General Theory of Action* (coordenada por T. Parsons e E. A. Shils)[36], "An Outline of the Social System" e outros artigos e livros publicados nestes últimos anos[37].

---

32 Êsse componente de "conservas sócio-culturais" e condutores de interação é quase completamente negligenciado pela maioria das teorias de ações, relações e sistemas sociais. Por outro lado, sob a forma de "cultura material" separada dos outros dois componentes, é êle "reificado" e elevado à categoria de *primum mobile* da mudança sócio-cultural pelas teorias dicotômicas e outras. Ambos os tratamentos dêste componente são por certo defeituosos e necessitam de uma séria correção.

33 Como veremos, isso aconteceu com outras teorias de ações sociais que foram infladas ao ponto de se transformarem em teorias de sistemas sociais.

34 (Nova York, 1937.)

35 (Glencoe, Illinois, 1951.)

36 (Cambridge, Massachusetts, 1951.)

37 T. Parsons, E. Shils, K. Naegele, J. Pitts, *Theories of Society*, vol. I (Nova York, 1961). Cf. J. F. Scott, "The Changing Foundations of the Parsonian Action Scheme," in *ASR*, outubro de 1963, págs. 716-735; ver também o seu artigo

O conceito de Parsons sôbre a ação social, conforme é desenvolvido em *The Structure of Social Action*, requer um exame cuidadoso, pois, embora tenha sido modificado em suas obras subseqüentes, continua a ser o eixo em tôrno do qual é construída a sua teoria dos sistemas sociais. Grande parte dêsse volume é consagrada a uma análise acurada das teorias sociológicas e econômicas de A. Marshall, V. Pareto, E. Durkheim, M. Weber, F. Tönnies e K. Marx, dando particular atenção às que dizem respeito à ação social. O exame de Parsons tem em vista não tanto as próprias teorias como provar que tôdas elas convergiam para uma teoria voluntarista central da ação social, exposta em sua forma "definitiva" pelo próprio Parsons. Em outras palavras, essas teorias sociológicas são, a crer no nosso autor, provas empíricas da adequação científica da sua teoria pessoal. Ao longo de todo o volume, Parsons insiste em frizar que "êste estudo sempre tem procurado ser uma monografia *empírica*. Tem se ocupado com os fatos e a compreensão dos fatos. As proposições formuladas baseiam-se em fatos e o livro está cheio de referências diretas, em notas de pé de página, às fontes de onde provêm êsses fatos[38]."

Crítica

Podemos pôr de lado esta parte da obra com as seguintes considerações:

1. Há uma certa presunção em tratar as teorias de eminentes sociólogos como predecessoras e teorias de "meios" para a teoria voluntarista de ação do próprio Parsons.

2. Sua asserção de que tôdas essas teorias convergem para uma teoria voluntarista comum de ação, assim como a atribuição de um caráter voluntarista às teorias sociológicas de Marshall, Pareto e Durkheim, carecem de fundamento sólido. Um exame escrupuloso dessas teorias quase não revela indícios de "voluntarismo" nas teorias sociológicas, assim como nas psicológicas e filosóficas dêsses autores. Só a teoria de Tönnies e, em menor grau, a de Max Weber podem

"The Impossible Theory of Action," in *Berkeley Journal of Sociology*, 7 (1962), 51-62; e C. e Z. Loomis, *Modern Social Theories*, cap. VI. Sôbre os predecessores norte-americanos da teoria da ação social, cf. R. C. Hinkle, "Antecedents of the Action Orientation," in *ASR*, outubro de 1963, págs. 705-715.

38 *The Structure of Social Action*, 2.ª ed. (Glencoe, Illinois, 1958), pág. 697, e todo o cap. XVIII. E. Faris e vários outros sociólogos notaram a superestimação que Parsons faz da sua própria obra: "Êle acredita piamente que uma nova ciência foi dada ao mundo [com a sua obra]. Por infelicidade, não expõe com clareza essas revelações." Faris mostra, a seguir, que tôdas as revelações de Parsons foram reveladas por numerosos sociólogos muitos anos antes dêle.

ser chamadas até certo ponto de voluntaristas. Êste veredito é confirmado pelo próprio Parsons, pois em suas obras posteriores o "voluntarismo" desaparece quase por completo e é em grande parte substituído por uma biopsicologia freudiana[39].

3. A afirmação de Parsons, de que sua obra é uma "monografia *empírica*", de que sua teoria consiste em "conclusões empìricamente verificadas" e de que "suas proposições se baseiam em fatos" carece também de fundamento. Em tôdas as 817 áridas páginas do seu volume raramente se encontra um oásis de fatos estatísticos, experimentais, clínicos ou históricos. O traço mais saliente dessa pretensa "monografia empírica" é, antes, uma ausência completa de fatos empíricos. Seu exame das teorias de Weber, Pareto, Durkheim e Marshall — exame que êle considera como uma confirmação empírica da sua teoria — não confirma as proposições de Parsons com base nos fatos relevantes investigados por êle próprio. O referido exame, como qualquer outro dêsse tipo, limita-se a esboçar (acertadamente ou não) essas teorias e os fatos empíricos acumulados pelos autores para corroborar as suas próprias teorias, e não a de Parsons. Êle pode aceitar ou rejeitar, como faz, algumas porções dessas teorias, mas tal aceitação ou rejeição nada tem que ver com a verificação empírica das suas proposições ou com "baseá-las em fatos"; é simplesmente uma expressão de seu acôrdo ou desacôrdo com essas teorias ou com os fatos que elas apresentam, ou uma asserção de sua crença na adequação ou insuficiência *delas próprias*. Isto é algo inteiramente distinto da afirmação de Parsons, de que a sua teoria é empìricamente verificada e confirmada por fatos. Seria mais exato dizer que, na sua opinião, certas partes das teorias dêsses eruditos lhe parecem corretas e confirmadas pela evidência empírica que apresentam.

4. Outra característica geral da teoria de Parsons é o estranho dualismo e contradição entre as suas críticas ao positivismo, utilitarismo, empiricismo e a Sociologia, a Economia e as Ciências Sociais naturalistas e fisicistas (em suas teorias substantivas, métodos e pressuposições filosóficas) por um lado, e, pelo outro, os seus próprios métodos, conceitos e premissas filosóficas. A despeito dessas críticas, êle mesmo, na construção do seu modêlo e na definição conceptual da ação social, imita sistemàticamente os modelos, conceitos e definições da Mecânica e de outros ramos da Física, sem falar na sua

39 No final de *The Structure of Social Action* (pág. 762), Parsons suprime êste têrmo na enumeração das suas "três grandes classes de sistemas teóricos".

imitação dos modelos, conceitos e proposições do positivismo, do empirismo, do naturalismo e do utilitarismo, que, em outros trechos, são duramente vergastados por êle. Alguns exemplos dessa imitação dos modelos, conceitos e proposições da Mecânica clássica foram dados no Capítulo III (seus "princípios de inércia", de "ação e reação", de "equilíbrio", e sua fórmula da ação social). Na análise subseqüente da sua teoria citaremos novos exemplos dessa singular contradição entre as suas observações críticas e o que êle próprio faz. Por ora basta apontar tal contradição, que fatalmente há de viciar tôda a sua teoria, uma vez que esta foi edificada sôbre material conceptual *imitativo* e os procedimentos metodológicos das ciências naturais, os quais, de acôrdo com o próprio Parsons, são inadequados, insuficientes e muitas vêzes inaplicáveis ao estudo dos fenômenos sociais.

5. Mais uma observação se faz mister a respeito desta parte expositiva da obra de Parsons. Se bem que, de modo geral, a sua análise das teorias de Durkheim, Weber, Pareto, Marshall, Tönnies e Marx seja bastante profunda e perspicaz, o seu conceito do "positivismo" criticado pouco tem que ver com o positivismo de Comte, Spencer, Littré e outros líderes da Sociologia e da Filosofia positivista. O "positivismo" de Parsons é um homem de palha por êle criado e fàcilmente pôsto por terra (veja-se I. S. Kon, *Positivism in Sociology,* Leningrado, 1964). O mesmo se pode dizer do utilitarismo de Parsons, que pouco tem em comum com o utilitarismo de Bentham, Mill, Spencer e outros líderes da ética, da política e das ciências psicossociais utilitárias. Outros defeitos do mesmo gênero prejudicam a crítica do "empirismo" por Parsons e sua caracterização da ciência e dos métodos científicos, assim como da filosofia idealista, racionalista, materialista e outros tipos de filosofia. Ao deambular por êsses vastos campos, êle deixa cair aqui e além algumas observações que são positivamente incorretas ou, pela parte mínima, discutíveis.

6. Êste aspecto nos leva a considerar uma outra característica do pensamento e do estilo parsoniano: uma formulação complicadíssima e por vêzes ininteligível das suas idéias, especialmente das que se relacionam com as suas proposições "analíticas". Um exemplo típico dessa algaravia parsoniana nos é dado pelas suas definições analíticas de *unidade* e *elemento:*

> Uma *unidade,* num sistema concreto, é uma entidade que constitui o ponto de referência comum de uma combinação de declarações de fato, expressa dentro de um quadro de referência, de

tal modo que a combinação pode, para as finalidades do sistema teórico em aprêço, ser considerada como a descrição adequada de uma entidade que, dentro dêsse quadro de referência, é concebível como existindo independentemente. A unidade teórica é a combinação específica de universais lógicos em relações lógicas específicas uns para com os outros, em que se encaixam essas declarações de fatos... Um *elemento* analítico é qualquer universal (ou combinação de universais) cujos valôres (ou combinação de valôres) correspondentes podem ser afirmados como fatos que determinam, em parte, uma classe de fenômenos concretos. "Determinar" significa aqui que uma mudança nesses valôres dentro do quadro do mesmo universal ou universais envolve uma mudança correspondente dos fenômenos concretos em particularidades importantes para o sistema teórico[40].

Confesso com tôda a franqueza que estas definições me parecem completamente desprovidas de sentido. Se eu não fizesse uma idéia do significado de unidade e elemento, jamais teria adivinhado que estas frases os definem. A fim de submeter minha conclusão a uma prova experimental, li as duas passagens a um físico, um biólogo e um sociólogo (omitindo as palavras unidade e elemento), e pedi-lhes que indicassem qual o fenômeno ou conceito definidos por elas. Após uma segunda leitura nenhum dos três conseguiu atinar com as respostas certas, e todos declararam que as palavras não tinham nenhum sentido. Estou razoàvelmente convencido de que, se êsse experimento fôr repetido por outros sociólogos, os resultados serão mais ou menos semelhantes. A propensão de Parsons para expressar idéias banais sob uma forma ponderosa e complicada — e o seu amor a uma ininteligível "teorização analítica" — prejudicam grandemente a clareza das suas idéias, a significação exata de seus têrmos e a adequação de suas definições e teorias[41]. Também dificultam extre-

40 *Structure of Social Action*, pág. 35.

41 Êste defeito grave foi apontado e severamente criticado por muitos sociólogos ilustres, inclusive G. Gurvitch, L. von Wiese, E. Faris, C. Wright Mills e outros. A êle, sobretudo, devem-se apreciações das teorias de Parsons como sendo em grande parte compostas de "círculos viciosos e ôcas e pretensiosas fórmulas verbais" (Gurvitch); como vagas e áridas lucubrações "que muitos tomam por sabedoria" (von Wiese); como "uns 50 por cento de pura verbiagem, 40 por cento de Sociologia sobejamente conhecida através dos livros de texto, e apenas 10 por cento de ideologia talvez aproveitável, se bem que um tanto vaga" (C. W. Mills); como pretensiosas "revelações" que Parsons "não exprime com clareza e que o leitor precisa descobrir por si mesmo" (J. F. Scott), e assim por diante. Ver Gurvitch, "Le concept de structure sociale", in *Cahiers internationaux de*

mamente uma delineação correta dos seus conceitos sob uma forma concisa. No subseqüente exame da teoria de Parsons, só levaremos em conta as partes do seu esquema da ação que forem inteligíveis — isto é, acessíveis à análise e à verificação.

7. Como acertadamente observa Parsons, "a origem do modo de pensar em têrmos do esquema de ação é tão antiga e tão obscura que seria inútil fazer aqui indagações a êsse respeito[42]." Fazem-se particularmente notar as interpretações de tôdas as ações humanas conscientes em têrmos teleológicos de "meios e fins" no século XIX e no comêço do XX. Muitos psicólogos, juristas, sociólogos e educadores consideraram tôda ação social como orientada para a consecução de uma finalidade, propósito ou meta[43]. A teoria de Parsons sôbre a ação social é apenas uma variante dessa poderosa corrente teleológica do pensamento psicossocial. Dentre as muitas teorias que informaram o esquema de ação de Parsons, a de Weber parece ter exercido uma influência particularmente forte. De tôdas as teorias recentes da ação social, a de Znaniecki é talvez a que mais se assemelha ao esquema de ação de Parsons. Despidas de suas diferenças secundárias e das singularidades do estilo de Parsons, a estrutura essencial de ambas as teorias apresenta grande similaridade[44].

---

sociologie, XIX (1955), 21-31; L. von Wiese, "Ein neues amerikanisches Sammelwerk", in *Kölner Zeitschrift für Soziologie, 5* (1952-53), 87-98; C. W. Mills, *The Sociological Imagination* (Nova York, 1959), pág. 49; E. Faris, crítica da obra *Social System* de Parsons, in *ASR, 18* (1953), pág. 18; e J. F. Scott, "The Changing Foundations". Esta espécie de "pensamento analítico" é, provàvelmente, responsável em parte pela recente proliferação da "verbiagem analítica" na Sociologia norte-americana. Muitos sociólogos dêste país têm se ocupado em produzir centenas de "teorias analíticas" de tôda sorte, vazias de sentido, fantasmagóricas e inconseqüentes. É de se lamentar que esta parte da teorização de Parsons tenha sido mais imitada do que a parte correta, que é a realmente valiosa.

42 *Structure of Social Action,* pág. 51.

43 Sôbre os adeptos mais antigos dêste tipo de esquema de ação, veja-se o artigo de R. C. Hinkle, "Antecedents of the Action Orientation." Entre as monografias especiais que tratam de ações sociais, podem ser consultadas R. Ihering, *Der Zweck im Recht,* 2 vols. (Leipzig, 1877-1883), E. de Roberty, *Sociologie de l'action* (Paris, 1908) e D. Draghicesco, *L'idéal créateur* (Paris, 1914). Esta última obra é um dos melhores estudos da ação e da motivação intencionais e de seu papel na conduta humana e na vida social.

44 Se esta semelhança se deve por inteiro a um desenvolvimento independente dessas teorias por ambos os sociólogos, ou se Parsons foi influenciado pelo *Method of Sociology* de Znaniecki, que êle por duas vêzes menciona com aprovação no seu volume (págs. 30 e 773), sòmente o próprio Parsons está em condições de responder.

Feitas estas observações preliminares, podemos voltar-nos agora para um exame do corpo principal do estudo de Parsons, que é uma análise do "aspecto estrutural dos sistemas de ação, em certo sentido a sua 'anatomia'[45]".

O conceito parsoniano de ato-unidade e de sistema de ação

Imitando as "unidades de um sistema mecânico no sentido clássico", Parsons começa por definir o menor "ato-unidade" do sistema de ação[46]:

> [Êste "ato-unidade"] envolve lògicamente o seguinte: (1) Subentende um agente, um "ator". (2) Para fins de definição o ato deve ter uma "finalidade", um estado de coisas futuro para o qual se orienta o processo da ação. [Neste sentido, o esquema de ação é teleológico.] (3) Deve ser iniciado numa "situação" cuja tendência de desenvolvimento difira... do estado de coisas para que se orienta a ação, da finalidade. Esta "situação", por seu turno, é analisável em dois elementos: as "condições", sôbre que o ator não tem nenhum contrôle, e os "meios", que êle pode controlar. Finalmente, (4)... há uma orientação "normativa" da ação [entendendo-se por isto "a escolha de meios alternativos para alcançar a finalidade", por parte do ator].

Mais adiante somos informados de que "uma finalidade é um estado de coisas futuro, para o qual se orienta a ação", e "uma norma é uma descrição verbal do curso concreto da ação considerada como desejável". Parsons define então o ato como um "processo no tempo... A categoria de tempo é essencial ao esquema. O conceito de finalidade sempre implica uma referência futura... Uma orientação normativa da ação implica a possibilidade de 'êrro' na escolha dos meios para alcançar a finalidade":

---

45 *Structure of Social Action,* pág. 39.

46 Essas analogias mecanicistas-fisicistas imitativas são usadas em todo o tratado de Parsons, mais ou menos como as analogias organísmicas eram usadas pelos sociólogos organicistas. Infelizmente, contribuem tão pouco para aclarar os conceitos de Parsons quanto as analogias organísmicas contribuíram para aclarar as teorias organicistas. Por êste seu aspecto, as teorias de Parsons podem ser classificadas como uma variedade de teoria fisicista-mecanicista. Algumas de suas analogias, como a da "lei (muito duvidosa) de racionalidade crescente" de Weber-Parsons com a segunda lei de termodinâmica, são antes divertidas do que esclarecedoras. *Structure of Social Action,* págs. 751-752.

> O quadro de referência do esquema é subjetivo... Diz respeito a fenômenos conforme se apresentam do ponto de vista do ator cuja ação está sendo considerada... A ação é racional na medida em que busca finalidades possíveis dentro das condições da situação, lançando mão dos meios que, entre os disponíveis ao ator, são intrìnsecamente os mais bem adaptados à finalidade, por motivos compreensíveis e verificáveis pela ciência empírica positiva.

A principal diferença entre a teoria voluntarista da ação e as teorias positivistas, empiristas e utilitárias é que, segundo Parsons, "um sistema voluntarista envolve elementos de caráter normativo", que são completamente ou parcialmente omitidos pelas teorias positivistas e utilitárias[47]. A fim de completar o "quadro de referência da ação" de Parsons, é necessário mencionar a sua distinção entre "unidade" e "elemento", "propriedades emergentes" e "propriedades elementares", e os níveis "descritivos" e os "analíticos" dêsse esquema[48]. Num sentido "analítico", êstes elementos do ato-unidade nem são componentes concretos, nem fenômenos no sentido empírico, nem tampouco estão sujeitos a mudança. São "análogos ao quadro espacial-temporal da Física", representando assim um conjunto de conceitos, cada um dos quais é necessário ao conceito da ação e nenhum dos quais pode ser "afastado pelo raciocínio" sem tornar inconcebível o conceito da ação. (Isto equivale a dizer que um conceito de três linhas retas encontrando-se duas a duas em três pontos distintos é necessário ao conceito geométrico do triângulo[49].)

Crítica

A teoria da ação de Parsons tem todos os defeitos da teoria de Znaniecki e vários outros de quebra.

1. Sua primeira falha é o caráter extremamente equívoco de quase todos os conceitos componenciais do seu esquema de ação. O seu "menor ato-unidade" permanece indefinido ou, como vimos, recebe a definição abracadabrante e sem sentido de *unidade.* De modo algum pode essa unidade ser comparada com a partícula ou o átomo na Física: com as unidades de fôrça, trabalho, fôrça motriz ou energia na Mecânica; com o elemento na Química; ou com a

---

47 *Ibid.*, págs. 43-86.

48 *Ibid.*, págs. 748-753. Deixo ao leitor do volume de Parsons o prazer de decifrar os significados exatos dêstes enigmas de palavras cruzadas.

49 *Ibid.*, págs. 731-737.

célula em Biologia. Tôdas as analogias de Parsons com as "unidades" das ciências físicas e biológicas são inteiramente sem base. O seu ato-unidade nem sequer pode ser uma forma genérica, um elemento ou protótipo de tôdas as ações conscientes. É ainda mais indeterminado do que o ato-unidade de Bales ou o átomo social de Moreno, já discutidos.

O ato-unidade de Parsons, consistindo em situação mais ator, mais condições, mais meio-finalidade, mais norma, mais expressão simbólica de Elementos Normativos[50], mais tempo, mais constituintes adicionais F, L, representa um composto complexo de várias ações, semelhante a um composto químico de fórmula H_2SO, HCO_2H, ou mesmo algo ainda mais complexo, nenhum dos quais pode ser tomado como a "unidade" mais simples ou genérica, ou como constituinte comum de todos os corpos químicos. Em têrmos biológicos, seu ato-unidade é comparável não a uma célula como o mais simples modêlo genérico de organismo, mas a uma das espécies multicelulares. Em resumo, o ato-unidade de Parsons não é nem o menor nem o mais simples constituinte; é um complexo aglomerado de propriedades de diferentes ações (intencionais, normativas, voluntárias e fundamentais, complicadas pelo acréscimo de dois tipos de condições situacionais, temporais e emergentes, cada uma das quais, como veremos, é mal definida). Por ora, isto basta quanto ao ato-unidade[51].

O esquema "meio-finalidade" de Parsons é interpretado de diversas maneiras: ora como uma ação estritamente intencional e voluntarista, em que o ator deliberadamente se propõe uma meta futura e escolhe os meios para alcançá-la; ora no sentido de uma ação anterior e seus resultados conseqüentes, sem levar em conta qualquer motivação intencional; ora no de causa anterior e efeito subseqüente; ora como significando ações racionais ou lógicas (nos sentidos weberiano e paretiano); ora como as condições sôbre as quais o ator tem contrôle. Em suma, o que êle tem mesmo em mente nunca é especìficamente definido.

O mesmo se aplica aos seus conceitos de "norma" e "ação normativa". Em certos casos êsses conceitos são usados no sentido de

---

50 Ver as fórmulas taquigráficas do ato-unidade de Parsons, *ibid.*, págs. 77-79.

51 O denodado esfôrço de F. Adler no sentido de definir "um conceito unitário para a Sociologia" é muito superior ao de Parsons; mesmo assim, o conceito permanece indefinido no seu sugestivo artigo "A Unit Concept for Sociology", in *AJS*, LXV (1960), 356-364. Ver também S. M. Greenfield, "A Unit Concept for Sociological Theory," in *Indian Journal of Social Research,* dezembro de 1964, págs. 252-260.

norma jurídica (se bem que Parsons nunca tente definir esta última); em outros casos, a norma é definida como "uma descrição verbal do curso concreto de ação tido como *desejável*", e normativo como "aplicável a um aspecto, parte ou elemento de um sistema de ação, se — e apenas na medida em que — podemos considerá-lo como manifestando uma opinião atribuível a um ou mais atôres, de que alguma coisa é uma finalidade em si mesma, sem levar em conta o seu *status* de meio visando outra finalidade qualquer (1) para os membros de uma coletividade, (2) para alguns membros dela, ou (3) para a coletividade como uma unidade[52]." Em outros casos ainda, o têrmo "norma" é usado no sentido de qualquer espécie de regra: jurídica, ética, estética, técnica, de etiquêta, e assim por diante; há, finalmente, passagens em que êle é identificado com "expectativa" e "tipo esperado de ação" por parte dos parceiros na interação. Em resumo, as "normas" e o "normativo" de Parsons gozam o privilégio de serem completamente indefinidos.

Seus conceitos de racionalidade e racional desfrutam uma liberdade semelhante. Max Weber usa êstes têrmos em seis acepções diferentes, pelo menos; os usos que Parsons lhes dá não são menos diversificados. Ora fala vagamente da "racionalidade intrínseca da ação [de tôda ação, ou de que espécie de ação?]" (pág. 698); ora exclui a racionalidade dos elementos necessários de um sistema de ação; ora o têrmo significa apenas uma racionalidade de meios; ora cobre igualmente a racionalidade dos fins; ora é usado num sentido "subjetivo", diferente da sua forma "objetiva"; ora é identificado com as ações "lógicas" de Pareto, no sentido do meio adequado à consecução de um fim; ora é usado no sentido estritamente lógico de coerência significativa entre o sujeito e o predicado de uma proposição, como dois e dois são quatro, ou a conclusão lógica de uma premissa silogística; ora recebe um dos significados da filosofia racionalista; e assim por diante.

O "ator" e as "relações sociais" do esquema não são definidos com mais clareza. Parsons encara um indivíduo ou personalidade como "a totalidade de atos-unidades observáveis descritos no seu contexto de relação para com um único ator" e as "relações sociais" como um "esquema secundário" do qual "é perfeitamente possível isolar (conceptualmente) atos-unidades" (págs. 745-748). Isto é mais ou menos tudo que Parsons diz a respeito do indivíduo ou personalidade e das "relações sociais". Como Znaniecki, êle acaba por isolar

52 *Structure of Social Action,* págs. 75-76. Êste é outro exemplo das verbosas e abracadabrantes pseudodefinições de Parsons.

êsses componentes ou elementos do sistema de ação e deixa o fantasma desencarnado do sistema de ação a flutuar num nebuloso tempo-espaço, em sua forma "místico-analítica" de ser. A imprecisão e a multiplicidade de sentidos dos conceitos básicos de seu ato-unidade arruínam tôda a sua superestrutura teórica.

2. Seu segundo defeito é ainda mais sério: o "esquema geral de ação" de Parsons não pode de modo algum ser considerado como uma fórmula geral a definir a estrutura componencial de tôdas as ações conscientes ou sociais, e a elas aplicável. Existem muitas ações conscientes ou sociais que nem são teleológicas, nem normativas, nem se acomodam ao esquema de "meio-finalidade", nem combinam todos os constituintes (ator, meio-finalidade, caráter normativo, condições controladas e não controladas de "situação", e todos os outros elementos ou componentes) do ato-unidade supostamente "indivisível" de Parsons. Na verdade, seu ato-unidade e seu sistema de ação representam apenas uma pequeníssima porção das ações humanas conscientes, e seu esquema de ação só a ela é aplicável.

A asserção de Parsons, de que o seu esquema de ação é o esquema "geral" de ação e de que sua teoria é a teoria "geral" da ação, é tão infundada e inadequada quanto a proposição: "todos os organismos humanos têm cabelo prêto, olhos azuis, pesam 120 libras e medem cinco pés de altura[53]." Esta proposição descreve corretamente as propriedades de uma pequena parcela da população humana. Aplicada a tôda a humanidade, a proposição torna-se empírica e analìticamente ilusória.

Em sua forma extrapolada, o sistema de ação de Parsons não é nem lógica, nem analítica, nem empìricamente (causal-significativamente) um sistema unificado. Em sua forma supergeneralizada, é uma congérie lógica (analítica) e empírica: um montão de conceitos ou de propriedades empíricas, sem relação lógica nem causal uns com os outros, e misturados numa salada conceptual ou empírica. Empìricamente, essas propriedades existem separadas entre si (as ações intencionais, de meio-finalidade, existem independentemente das normativas, e ambas essas formas de ação existem independentemente de muitas outras formas de ações conscientes). Lògicamente, as ações teleológicas (intencionais) podem existir sem qualquer envolvimento em ações normativas, e vice-versa. A concepção de uma dessas classes de ações não requer a concepção da outra.

---

53 Veja-se uma discussão da adequação lógica de proposições e teorias na minha obra *CST,* págs. 29-37.

Em sua aplicação limitada, a fórmula parsoniana do sistema de ação representa uma *descrição* correta de uma pequena parcela das ações humanas conscientes, sem que Parsons se dê o trabalho de explicar como e por que êsses elementos do seu ato-unidade se combinaram para produzir as ações que são simultâneamente teleológicas, voluntaristas, normativas e racionais (ou não racionais), e se realizam numa "situação" que em parte se acha sob o contrôle do ator, e assim por diante. Como tôdas as proposições puramente descritivas, a fórmula descritiva de Parsons não pode ser considerada como um "esquema geral de ação" analítico nem empírico, e tampouco pode ter qualquer significado heurístico. Resumindo: em sua forma superexpandida o sistema de ação de Parsons é uma congérie empírica e analítica inadequada; em sua forma limitada e justa, é uma fórmula taquigráfica puramente descritiva, com um valor heurístico muito restrito[54].

---

54 Na base dêste e de outros defeitos acha-se a aceitação, por Parsons, das interpretações teleológicas correntes de tôdas as ações conscientes como intencionais e obedecendo ao esquema meio-finalidade. Ainda mais: êle identifica tais ações com as voluntaristas e normativas. Leon Petrazycki demonstrou claramente que nem tôdas as ações conscientes são teleológicas e que, além das ações intencionais realizadas "a fim de alcançar uma meta", existem ações normativas e fundamentais bem diversas das intencionais, bem como umas das outras e das demais formas de ações conscientes. Em contraste com as ações intencionais realizadas "a fim de alcançar uma meta futura", ações fundamentais são realizadas *por motivo* de certos acontecimentos ou estímulos anteriores, como corar e balbuciar por motivo de embaraço, reagir momentâneamente pelo insulto *devido* a um insulto precedente, enraivecer *por causa* de uma irritação anterior, e assim por diante. "Esta ação 'por causa de' é diferente das ações intencionais e normativas. Nas ações 'por causa de' não existe em geral a idéia de um propósito ou finalidade futura." Aqui o homem age muitas vêzes contrariando a sua intenção ou a meta visada: por exemplo, irritado com a petulância do patrão, um empregado explode e diz-lhe um par de verdades ao invés de guiar-se pela ação intencional anteriormente planejada para captar-lhe a benevolência mediante a lisonja. As ações intencionais muitas vêzes requerem um tempo considerável para refletir sôbre a meta e os meios de alcançá-la; enquanto isso, somos com freqüência compelidos a agir instantâneamente sob o estímulo dos acontecimentos. Na maioria das situações dêste gênero agimos "impulsivamente", o que é outro têrmo a designar as ações "por causa de". O fato é que essas ações "fundamentais" ocupam um lugar tão grande quanto as intencionais na totalidade de nossas ações conscientes.

Tanto as ações intencionais como as fundamentais diferem essencialmente das *normativas*. As ações normativas, cujas representantes mais típicas são as nossas ações jurídicas que consistem em reivindicar nossos direitos legais e em cumprir nossas "obrigações" legais, são auto-suficientes na sua motivação e realização, no sentido de que a profundamente interiorizada convicção (norma) jurídica é um motivo perfeitamente suficiente para a obediência da pessoa à norma na reivindicação do seu direito ou no desempenho da sua obrigação. Não se faz

3. O esquema de ação de Parsons como "teoria geral da ação" não é nem uma fórmula correta da estrutura e propriedades de tôdas as ações humanas conscientes, nem da sua verdadeira "anatomia e histologia". É apenas uma descrição bastante vaga dos aspectos de uma pequena fração das ações conscientes, sem uma explicação analítica ou empírica adequada das razões pelas quais êsses aspectos se combinaram numa variedade de ações. O valor heurístico dêsse esquema descritivo é muito limitado — o que se evidencia pelo fato de ser êle raramente usado por Parsons e pelos parsonianos em seus estudos de realidades empíricas concretas.

4. O esquema descritivo dêste conjunto particular de ações não indica as propriedades fenomenológicas, nem psicológicas, nem sócio-culturais do conjunto, como tampouco nos dá um retrato vivo dessa variedade de ações. O conjunto representa uma semicongérie de ações heterogêneas e não um sistema real, causal-significativo, de ação. Seus constituintes conceptuais ou empíricos podem separar-se fàcilmente uns dos outros e ter uma existência empírica independente. Êste tipo particular de sistema de ação não é mais unificado (empírica ou significativamente) num verdadeiro sistema do que o seriam uma classe de "hortaliças" na taxonomia botânica ou uma classe de "animais de caça" entre as espécies zoológicas.

---

necessário nenhum outro motivo ou estímulo em tais ações normativas. A conduta jurídica pertinente ao caso realiza-se ou é impulsionada inteiramente pelas nossas convicções jurídicas, com o seu imperativo: "Ao sujeito do direito cabe isto, o sujeito do dever é obrigado àquilo," sem levar em conta qualquer propósito ou motivo "por causa de". Freqüentemente, as ações normativas que consistem em cumprir nossos deveres vão de encontro às nossas ações intencionais que visam a consecução de várias metas hedonísticas e utilitárias. "O dever exige," "o dever compele" a sacrificar muitas metas que lhe são contraditórias. A ação normativa difere da ação fundamental ("por causa de") pela sua auto-suficiência e pelo seu padrão definido de obediência à norma jurídica que define êsse padrão. Em contraste com ela, as ações "por causa de" não têm nenhuma norma ou padrão definido; podem assumir qualquer forma, segundo a natureza dos estímulos anteriores. Falta-lhe a experiência específica da normatividade (experiência imperativa-atributiva) e a atribuição de direito e dever (aos sujeitos de direito e dever), inerentes às ações normativas.

A essa falta de discriminação entre ações intencionais, normativas e fundamentais e sua reunião numa congérie de ações teleológicas de "meio-finalidade" devem-se os erros de Parsons e de outros partidários do esquema de ação "meio-finalidade", indevidamente generalizado.

Veja-se uma brilhante análise das classes normativa, intencional e fundamental de ações em Leon Petrazycki, *Law and Morality* (Cambridge, Massachusetts, 1955), caps. II, III, IV, V. Uma caracterização sucinta da sua teoria do direito e da moral, bem como destas três classes de ações, pode se encontrada no meu livro *SCP*, cap. IV, e págs. 44-47.

5. A "anatomia e histologia" parsoniana desta variedade particular de ações omite por completo um componente tão geral de tôdas as ações conscientes como são os meios biofísicos de objetivação e transmissão dos propósitos, meios e finalidades, normas e volições e outros significados-valôres do ator aos seus parceiros de interação. Devemos presumir que os atores praticam regularmente a sua interação significativa mediante a percepção extra-sensorial, a telepatia e a clarividência? Uma tal suposição seria inaceitável para o próprio Parsons. E contudo, sua negligência completa dêste componente faz com que a sua "anatomia" do sistema de ação se assemelhe a uma anatomia do organismo humano que se esquecesse de mencionar o coração, os pulmões ou o aparelho digestivo.

6. A teoria parsoniana da ação também diz muito pouco a respeito do ator ou atôres no seu esquema de ação. O ator é simplesmente mencionado como um constituinte do ato-unidade, acabando por ser desligado do sistema de ação e completamente olvidado.

> O conceito de "personalidade" deve ser encarado como um quadro descritivo de referência na exposição dos fatos da ação humana. Neste sentido, uma personalidade nada mais é do que a totalidade dos atos-unidades observáveis, descritos em seu contexto de relação a um único ator. O esquema de personalidade é outro esquema descritivo secundário da ação[55].

Isto é mais ou menos tudo que êle nos diz sôbre os atôres e suas personalidades, seus tipos, sua mentalidade, sua conduta, e mesmo os seus traços voluntarísticos, meios e finalidades.

7. A teoria de Parsons tampouco se alonga a respeito do seu ponto central de estudo — as ações humanas conscientes, inclusive a sua variedade voluntarística. Não encontramos nela nenhuma análise psicológica, morfológica, fenomenológica ou social das ações humanas e nenhum exame cuidadoso das propriedades das ações voluntarísticas em sua nítida diferença das ações não voluntarísticas. Nesta teoria "generalizada" da ação falta por completo uma taxonomia das ações.

8. Absoluta ausência de uma teoria sistemática dos sistemas culturais ou sociais. O autor toca apenas tangencialmente no grupo ou sistema social, que é definido como "uma pluralidade de atôres"

---

55 Petrazycki, *Law and Morality*, pág. 746. Aqui se manifesta claramente a concepção "atomística" que Parsons faz da personalidade humana.

e como "um agregado mais vasto, composto de pessoas como suas unidades". O "esquema de grupo" é qualificado de "secundário" em face do esquema de ação. Parsons nos ensina que "não existem propriedades de grupo que não sejam redutíveis às propriedades de um sistema de ação, e não existe teoria analítica de grupos que não seja traduzível em têrmos da teoria de ação[56]."

Esta passagem está a indicar o caráter predominantemente nominalista e atomista da teoria da ação de Parsons. Um tal ponto de vista evidentemente não permitiu que Parsons desenvolvesse uma teoria sistêmica dos grupos sociais, e tampouco que construísse uma teoria da ação social. Embora o volume se intitule "A Estrutura da Ação Social", seu esquema de ação trata muito pouco da ação social e ocupa-se sobretudo com o especificado tipo "voluntarístico" de ações de atôres individuais.

A posição nominalista-atomista de Parsons é também responsável em grande parte pela ausência de qualquer teoria dos sistemas culturais na sua obra. Os sistemas culturais são mencionados apenas de passagem, como "não espaciais e temporais", como consistindo em "objetos eternos, aos quais não é aplicável a categoria de tempo", como "não envolvido no 'processo'. "Objetos espaciais concretos e acontecimentos temporais podem ter um aspecto cultural... como símbolos", diz êle[57]. Não vamos discutir aqui estas proposições altamente equívocas e um tanto contraditórias. Estas linhas contêm mais ou menos tudo que se diz no volume a respeito de sistemas culturais.

A parte mais valiosa do livro, vamos encontrá-la no judicioso exame das teorias de Marshall, Weber, Pareto, Durkheim e Tönnies, assim como na crítica do que Parsons chama "positivismo", "empirismo", "utilitarismo", "naturalismo" e algumas outras correntes de pensamento sociológico e filosófico. Embora não contenham muita coisa de nôvo, a maioria de suas críticas põem a nu as falhas, inadequações e erros dessas teorias.

A teoria do próprio Parsons sôbre os sistemas (ou melhor, congéries) de ação pouco contribui para os conhecimentos que já possuímos sôbre as ações humanas significativas, inclusive as sociais, as voluntarísticas, as normativas, as intencionais, as racionais e outras classes de ações conscientes. Seu esquema de ação não é nem um esquema analítico generalizado, nem uma fórmula empírica generalizada de qualquer dessas classes. Nada mais é do que a descrição vaga de um determinado setor das ações significativas, em que algu-

---

56 *Ibid.*, págs. 746-747.
57 *Ibid.*, págs. 763-764.

mas características das ações intencionais, normativas, voluntarísticas e outras classes de ações se combinam num agregado superficialmente unificado ou numa congérie de ação. Seu limitado valor heurístico é ainda mais desfalcado pelas "abstrações analíticas" dentro das quais o autor apresenta as suas idéias. As proposições abstratas *inteligíveis* de Parsons raramente tocam nas prosaicas realidades empíricas das ações humanas. Por isso, a sua monografia muito pouco vem ajuntar aos nossos conhecimentos das ações humanas empíricas em geral e das ações voluntarísticas em particular, em seus aspectos estruturais e especialmente dinâmicos. Não se encontra aí uma só uniformidade empírica, ou mesmo uma generalização empírica de "alcance médio" a respeito de uma correlação ou co-variação de variáveis da ação. Continuamos à espera de uma teoria geral adequada da ação social, de sua verdadeira "anatomia, histologia, taxonomia e fisiologia". O valente esfôrço de Parsons não preenche êstes requisitos.

A teoria dos sistemas sociais de Parsons

Como dissemos, *The Theory of Social Action* não tenta sequer apresentar algo que possa ser chamado uma teoria dos sistemas sociais. Quatorze anos (de 1937 a 1951) separam a publicação da teoria dos sistemas sociais de Parsons de suas primeiras obras. Durante êsse tempo, suas idéias sôbre sistemas de ação, ação social e sistemas sociais parecem ter mudado. Assim como a teoria parsoniana dos sistemas de ação tinha uma semelhança muito especial com a teoria da ação social de Znaniecki, também a sua teoria dos sistemas sociais, culturais e de personalidade lembram muito as teorias de pensadores sociais mais antigos, tais como foram reformuladas e desenvolvidas em minhas obras, a começar pelos dois volumes do meu *Sistema sotsiologii* (Petrogrado, 1920) e continuado, com algumas modificações e elaborações, em minhas obras *Social and Cultural Dynamics* (1937), *Sociocultural Causality, Time, Space* (1943), e *Sociedade, Cultura e Personalidade* (1947). No período de 1937 a 1951 as idéias de Parsons parecem ter convergido na direção das minhas. Embora continue a notar-se uma multidão de dissimilaridades entre os dois sistemas conceptuais, as respectivas estruturas básicas mostram uma notável semelhança. A tábua das páginas 394-406 delineia os principais conceitos de ambos os sistemas, seus pontos essenciais e similaridades. As diferenças principais serão apontadas mais tarde.

Semelhanças entre os dois quadros conceptuais de sistemas sociais

Teoria de Sorokin	Teoria de Parsons
A interação significativa como processo básico	
1. "O modêlo mais genérico de todo fenômeno sócio-cultural é a interação significativa (*simbólica*) de dois ou mais indivíduos. Por 'interação' entende-se qualquer ocorrência pela qual uma parte influencia tangìvelmente as ações exteriores ou o estado mental da outra. Na ausência de tal influência (unilateral ou recíproca) nenhum fenômeno sócio-cultural é possível" [40]. "Nas suas formas desenvolvidas, o superorgânico (como a personalidade, o sistema social e o sistema cultural) é encontrado exclusivamente no reino dos sêres humanos interagentes e dos produtos da sua interação" [4-5]. "Os significados e valôres são sobrepostos às propriedades biofísicas das pessoas interagentes" [47].	"A interação do ego e do *outro* [forma] um sistema social" [15]. "Na interação encontramos o processo básico que... fornece a semente daquilo que, no plano humano, chamamos de personalidade e de sistema social. A interação torna possível o desenvolvimento da cultura no nível humano e dá à cultura a sua importância como determinadora da ação" [17] [*SS* 3]. A interação ou "orientação elementar da ação... no nível humano, envolve... uma verdadeira simbolização... Um *sistema de significados* simbólico é um elemento de ordem 'impôsto', por assim dizer, a uma situação realista" [*SS* 10-11].

NOTA: As citações são colhidas principalmente nas minhas obras *SCP* e *Dynamics*, em *The Social System*, de Parsons (Glencoe, 1951), e em *Toward a General Theory of Action*, de T. Parsons e A. Shils, coords. (Cambridge, Massachusetts, 1951). As citações extraídas de *The Social System* levam a marca *SS;* as tiradas de *Toward a General Theory* indicam apenas as páginas, sem *"SS"*.

Teoria de Sorokin	Teoria de Parsons
Sujeitos de interação	
2. "Em Homossociologia, os sujeitos de interação ou são indivíduos humanos (na interação interpessoal), ou grupos organizados de sêres humanos (na interação intergrupal)" [42].	"Assim, o ator-sujeito da interação ou é (*a*) uma personalidade, ou (*b*) um sistema social (coletividade)" [61, 247].

A trindade personalidade-sociedade-cultura

3. "A Sociologia é uma teoria generalizadora da estrutura e da dinâmica de (*a*) sistemas e congéries sociais; (*b*) sistemas e congéries culturais; (*c*) personalidades em seu aspecto estrutural, tipos principais, interrelações e processos de personalidade" [17]. "A estrutura componencial da interação sócio-cultural apresenta três aspectos inseparáveis uns dos outros, a saber: (1) a personalidade como sujeito de interação; (2) a sociedade como a totalidade das pessoas interagentes, com suas relações e processos sócio-culturais; (3) a cultura como a totalidade dos significados, valôres e normas possuídos pelas pessoas interagentes e a totalidade dos veículos que objetivam, socializam e transmitem êsses significados... Nenhum dos integrantes dessa indivisível trindade (personalidade, sociedade e cultura) pode existir sem os outros dois... Para fins pedagógicos podem ser estudados separadamente, mas, ao terminar a análise de cada integrante da trindade, êsse elemento deve ser reportado à mutiplicidade triádica, ou matriz na qual existe" [63-64].

"Ocupamo-nos com três sistemas, três modos de organização dos elementos das ações; êstes elementos estão organizados como sistemas sociais, como personalidades e como sistemas culturais. Embora os três modos sejam conceptualmente abstraídos da conduta social concreta, os têrmos referenciais empíricos das três abstrações não se encontram no mesmo plano" [54].

Três formas de padrões culturais significativos

4. Os significados culturais "podem ser classificados como segue: (1) significados *cognitivos,* no sentido restrito da palavra, tais como o significado da filosofia de Platão ou de uma fórmula mate-

"Convém distinguir as seguintes três classes principais de padrões culturais: (1) *sistemas de idéias ou crenças.* Embora a catexe e a avaliação estejam sempre presentes como componentes

mática...; (2) *valôres* significativos, tais como o valor da religião, da ciência ou da saúde... com referência à sua realização ou rejeição; (3) *normas,* designadas como padrões, p. ex. as normas do direito e da ética, normas de etiquêta, normas técnicas etc. Estas três classes de significados são aspectos inerentes dos fenômenos significativos (sócio-culturais.)". [47].

orientacionais, êsses sistemas culturais se caracterizam pelo *primado dos interêsses cognitivos.* (2) *Sistemas de símbolos expressivos,* p. ex. formas e estilos de arte. Êstes sistemas se caracterizam pelo primado dos interêsses *catécticos.* (3) Sistemas de *orientações de valor.* "A avaliação repousa em *padrões,* que podem ser padrões cognitivos de veracidade, padrões apreciativos de adequação, ou padrões morais de virtude" [8, 5].

O conceito de sistema

5. "A própria definição da interação social indica de imediato que todo grupo de indivíduos interagentes é, antes de mais nada, uma unidade causal-funcional em que todos os componentes estão numa tangível interdependência mútua. Em todo sistema de interação há uma tríplice interdependência de cada parte importante para com as outras, do todo para com essas partes, e das partes para com todo o sistema de interação" [147-148].

"A propriedade mais geral e mais fundamental de um sistema é a interdependência das partes ou variáveis" [107].

O sistema cultural

6. "Os fenômenos culturais nas suas relações entre si podem ser integrados (solidários), inintegrados (neutros) ou contraditórios (antagônicos). São integrados (solidários) quando dois ou mais fenômenos culturais interagentes, isto é, causalmente ligados, apresentam uma *coerência lógica ou (para os fenômenos de arte) estética entre si.* Êstes fenômenos

"Os padrões culturais tendem a organizar-se em sistemas. A característica peculiar desta sistematização é um tipo de integração que podemos chamar *coerência* de padrão. Quer se trate da coerência *lógica* do sistema de crença, quer da harmonia *estilística* da forma de arte ou da *compatibilidade racional* de um conjunto de regras morais, a *coerência interna*

formam sistemas culturais. Os fenômenos culturais são *inintegrados quando não têm relação lógica ou estética uns com os outros.* São *contraditórios* (antagônicos) quando são *lógica ou estèticamente incoerentes* ou *contraditórios.* (Os fenômenos culturais inintegrados e contraditórios formam 'congéries culturais.') A integração, falta de integração e contradição de fenômenos culturais dizem respeito a todos os três níveis de cultura — ideológica, comportamental e material. Não só os significados, valôres e normas podem apresentar entre si uma coerência lógica ou estética, uma falta de relação ou uma contradição, mas também o podem as ações exteriores e os outros veículos materiais, desde que articulem e expressem os respectivos significados, valôres e normas" [314]. (Todos os quatro volumes da minha *Dynamics, Sociocultural Causality, Space, Time* e *Sociedade, Cultura e Personalidade* analisam em grande detalhe — lógica e empìricamente — a estrutura e as mudanças de todos os sistemas, supersistemas e congéries dêste ponto de vista da coerência significativa lógica e estética e da relação causal-funcional).

de um conjunto de padrões culturais é sempre um problema crucial para o estudioso da cultura." "A tarefa de determinar até onde vão a coerência do padrão e os desvios dêsse padrão numa dada cultura apresenta sérias dificuldades ao analista. A cultura manifesta ou explícita sempre parece fragmentária à primeira vista e suas partes apresentam-se desconexas. Só em condições especiais a sistematização explícita é levada a têrmo pelos próprios criadores e portadores da cultura [21. 22. 55]. (Como os autores de *Toward a General Theory* e *The Social System* não foram muito além desta definição do sistema cultural, não há motivo para insistirmos nos pontos de similaridade entre a minha concepção de sistema cultural e a dos autores. Detalhe significativo: muitas expressões que eu usei, como "criadores e portadores da cultura", "sistemas e subsistemas" etc., fazem seu aparecimento em *Toward a General Theory* e *The Social System.*)

O sistema social e suas propriedades

7. "Os processos de interação entre as partes podem ser inorganizados, organizados ou desorganizados" [70]. "O sistema organizado de interação faz o grupo ou

"Um sistema social é um sistema de interação de uma pluralidade de pessoas." [Suas características são:]

A. "A orientação axiológica

sistema social organizado" [79]. [Suas características são:]
A. "Todo grupo organizado de longa existência precisa ter um mínimo de *solidariedade* entre os seus membros mais poderosos. Seus membros interagem devido a certos significados-valôres-normas, ou no interêsse dêstes... Em todo sistema durável de interação é necessário que haja *um conjunto de normas-valôres-significados obrigatórios para todos, e impostos com apoio no poder*" [148]. "Todo sistema social é um grupo integrado ou lògicamente *coerente* em suas [normas, valôres e significados principais]... Essa coerência nunca é perfeita, mas um mínimo é encontrado em qualquer grupo enquanto êste permanece um grupo organizado" [148].
B. "Um grupo ou sistema social, como totalidade de indivíduos interagentes, é organizado quando o seu *corpo central de significados e valôres,* como razão de sua interação, é de certo modo *coerente* consigo mesmo e assume o aspecto de normas a definir com precisão tôdas as ações-reações relevantes dos indivíduos interagentes em suas relações uns com os outros, com os estranhos ao grupo e com o mundo em geral; e quando essas normas-leis são *eficazes, obrigatórias* e, *se necessário,* as autoridades as *fazem respeitar* na conduta dos indivíduos interagentes." "Desdobrando-se esta definição, ela significa (1) que estas normas determinam dos diferentes atôres no mesmo sistema social deve ser integrada em certa medida num sistema *comum*. Todos os sistemas sociais atuantes mostram, com efeito, uma tendência para um sistema geral de organização cultural comum. A compartilha da orientação axiológica assume crucial importância, se bem que o consenso em tôrno de sistemas de idéias e símbolos expressivos também seja um fator determinante de grande importância para a estabilidade do sistema social" [23, 24]. "É esta integração por valôres comuns, manifestada na ação de grupos ou coletividades *solidárias,* que caracteriza... as integrações de sistemas sociais" [203]. "A integração primária do sistema social baseia-se num sistema integrado de padrões generalizados de orientação de valor" [203]. "Um sistema social deve ser coerentemente organizado e não um mero agregado de componentes heterogêneos" [25]. Êle possui "a limitação inerente da compatibilidade das partes dentro do mesmo sistema" [107].
B. "A orientação axiológica cultural,... sob a forma de *consenso moral comum* no tocante a *direitos e obrigações,* constitui, pois, um componente fundamental da estrutura do sistema social." "A integração social, por muito que dependa de normas interiorizadas, não pode ser alcançada ùnicamente por êstes meios. Ela exige uma certa coordenação

em detalhe quais são os *direitos* e *deveres* de cada membro; o que, em relação a quem, em que medida e em que condições cada membro *tem o direito* ou *a obrigação de fazer ou deixar de fazer, de tolerar ou não tolerar;* quais são precisamente as *funções* ou *papéis* que um membro deve desempenhar; qual é o seu *status* no sistema de interação, conforme o determina a totalidade de seus direitos-obrigações, funções e papéis. (2) As normas geram *a lei oficial e o govêrno do grupo com as suas funções legislativas, executivas e judiciárias* (funções *'organizacionais e distributivas'* dos significados-valôres-normas). (3) Ao definirem direitos e deveres, papéis e funções, as normas indicam claramente que relações ou formas de interação *são de esperar* entre as partes — como *obrigatórias;* como *proibidas;* como *recomendadas* (não exigidas). (4) Pela definição dos direitos-deveres, funções (ou papéis) e *status* de cada membro, as normas fazem de um grupo de indivíduos interagentes *um corpo claramente diferenciado e estratificado.* (5) O grupo tem um complexo econômico de veículos (instrumentos e valôres materiais) possuídos, usados e operados para levar a cabo as funções do grupo e, muitas vêzes, proporcionar-lhe os meios de subsistência. (6) Em geral, o grupo recebe um nome, sinal ou símbolo de sua identi-

suplementar, fornecida por *expectativas de ação* (isto é, *leis*) *explícitas, prescritivas* ou *proibitórias,* enunciadas por atôres em papéis especìficamente diferenciados, a que se liga uma responsabilidade em têrmos coletivos" [203]. "A mais significativa unidade de estruturas sociais é o *papel,* ou *'status-papel'*. O papel é aquêle setor organizado da orientação de um ator que define a sua participação num processo interativo... Envolve um conjunto de expectativas complementares relativas às suas próprias ações e às dos outros com quem interage. Os papéis são institucionalizados quando... se organizam *em tôrno de expectativas de conformidade com padrões moralmente sancionados de orientação axiológica,* compartilhados pelos membros da coletividade em que funciona o papel" [23]. "Há o aspecto posicional — isto é, onde se 'localiza' o ator no sistema social. A isto é que chamamos *status*" [*SS* 25]. "Um sistema social é um *sistema diferenciado*" [*SS* 114]. "Sempre há uma diferenciação de funções dentro de todo sistema de ação. Deve, pois, haver uma distribuição de tais funções entre diferentes espécies de papéis... A regulação dêsses processos distributivos e o desempenho das funções que mantêm o sistema em marcha... é impossível sem um *sistema de definições de papéis e de sanções pela conformidade ou desvio*" [25]. Há também "uma larga pro-

dade. Estas são as características exatas da interação organizada (ou sistema social) em contraste com a interação não organizada" [70].

C. "Se qualquer grupo organizado é uma unidade causal-significativa, isto quer dizer que, como grupo, êle é uma unidade real diferente da simples soma dos seus componentes" [149].

D. O sistema social é *seletivo:* "só aceita certos elementos do mundo exterior entre os seus componentes e rejeita outros elementos" [156].

porção de papéis sociais", que não são "minuciosamente prescritos... Não se invocam sanções contra o desvio dentro de certos limites" (24). [Minhas relações "recomendadas" e "não reguladas". — P. S.] "Também deve haver mecanismos institucionais especiais que sirvam de veículos para as decisões distributivas e seu cumprimento. Os papéis institucionais, a que se ligam o *poder* e o *prestígio,* ocupam um lugar preponderante neste processo... Êsses *papéis distributivos e integrativos* ['distributivos e organizacionais', na minha terminologia — P. S.] podem ser considerados como um importante mecanismo integrador da sociedade" [26]. "A distribuição das facilidades necessárias para realizar funções, assim como as recompensas [de poder e prestígio], não podem ser abandonadas a um processo competitivo sem regulação" [201]. "São reguladas obrigatòriamente" [25].

C. "A coletividade, como sistema de ação, não é a simples soma das ações dos atôres individuais envolvidos... Para os atôres individuais a coletividade é... um objeto social (portanto, um *outro)*" [61]. "A certos respeitos, o sistema social é independente dos atôres individuais particulares" [*SS* 497].

D. "A determinação das funções... num sistema social implica num *processo de seleção* em consonância com os seus padrões de avaliação" [25, 101].

A mudança nos sistemas sociais

8. "Todo sistema sócio-cultural, sendo como é uma 'emprêsa em marcha' a funcionar constantemente, inevitàvelmente muda enquanto continua a existir e a funcionar, ainda que esteja colocado num ambiente completamente estático. A causa da mudança do sistema social é inerente ao próprio sistema." "Uma razão adicional para a mudança de um sistema sócio-cultural é o seu meio, composto sobretudo de uma multidão de outros sistemas e fôrças" [696]. "Desde o momento de sua emergência, um sistema social é uma unidade automutante e auto-orientada que carrega em si mesma as fases essenciais de sua evolução vital... Como tal, goza sempre uma margem de autono mia das fôrças externas... As fôrças externas exercem as seguintes influências: aceleração ou retardamento, facilitação ou inibição, e por vêzes até destruição do sistema social." "Muitos investigadores chamam equilíbrio à propriedade automutante e auto-orientadora do sistema. Conquanto êsse têrmo tenha um sentido bem definido na Mecânica física, carece de qualquer significação quando aplicado aos fenômenos sócio-culturais" [154-155].

"A ordem [de um sistema social] deve ter uma tendência para a autoconservação, que é geralmente expressa pelo conceito de equilíbrio. Pode tratar-se de um processo ordenado de mudança... Uma potencialidade fundamental de instabilidade, uma *possibilidade endêmica de mudança é inerente* a êste método de abordagem na análise dos sistemas sociais." "As mudanças na *situação externa* de um sistema social, nas suas condições ambientais... na situação social do sistema (como nas suas relações exteriores) podem ser mencionadas como o principal fator *exógeno* de mudança" [231-232]. "Fôrças inerentes ao sistema resultam na sua mudança" [SS 490 e segs.].

9. "No processo vital de um grupo a mudar constantemente, períodos de mudança ordenada e legítima são seguidos, de quando em quando, por períodos de repenti-

"A presente teoria relaciona-se igualmente com a mudança lenta e cumulativa e com a mudança repentina ou flutuante" [230-231].

"Nenhum sistema de orientação

na sublevação desordenada e revolucionária". "Em quase todos os extensos grupos sociais há uma certa dose de desajustamento, sob a forma de uma discrepância entre a lei (sistema de valôres) oficial e a lei (sistema de valôres) não oficial de uma parte dos membros. Êsse desajustamento suscita o fenômeno do crime. Neste sentido, crime e castigo são conseqüências imanentes da existência de grupos organizados (sistemas sociais)... A crescente discrepância entre as convicções jurídicas (sistemas de valôres) oficiais e não oficiais de alguns de seus membros assume, de quando em quando, extraordinárias proporções... Um abismo intransponível se abre entre o sistema de valôres dos partidários da lei oficial e o dos seus adversários... Se o sistema oficial de valôres não é modificado pacìficamente, seus adversários procuram subvertê-lo por métodos violentos, ilegais, revolucionários" [481].

10. "Na medida em que um sistema social é uma unidade causal-funcional e significativa, uma *mudança essencial* em *uma de suas partes conduz a uma mudança correspondente em suas outras partes importantes.* A mudança de uma das partes altera o grupo inteiro, e a mudança do grupo como um todo altera os seus elementos importantes" [154]. "A situação é comparável a um grande número de mudanças anatômicas, fisiológicas, psicológicas e sócio-axiológica com uma perfeita coerência em seus padrões pode ser completamente institucionalizado numa sociedade concreta. Haverá sempre desigualdade de distribuições entre as diferentes partes da sociedade. Haverá conflitos de valôres e conflitos de papéis. A conseqüência de uma integração imperfeita dessa espécie é uma certa instabilidade... Tôda sociedade em que as distribuições criarem ou nutrirem descontentamentos estará sujeita a mudar" [231-232].

"Não há razão inerente para procurar a *'fôrça motriz'* da mudança social *em geral* em *qualquer setor particular* do sistema social ou de sua cultura. O ímpeto comunicado a um dado processo de mudança pode provir de uma evolução de 'idéias'. Pode dever-se a mudanças seculares de clima. Pode centralizar-se em deslocamentos da distribuição de poder ou do desenvolvimento tecnológico... Com tôda probabilidade, a generalização teórica da

culturais experimentadas por um organismo ao passar da infância para a maturidade; pêso e estatura aumentam, os músculos, as glândulas e os órgãos sofrem importantes alterações anatômicas e fisiológicas. Tôdas essas mudanças se processam de maneira interdependente e solidária, como manifestações da mudança básica de todo o organismo. É ridículo separar dessas mudanças interdependentes um fator como o aparecimento de um bigode como causa de tôdas as outras alterações... Em Biologia o absurdo de tal procedimento é evidente. Por infelicidade, não parece tão evidente no que tange às mudanças similares dos sistemas ou supersistemas sócio-culturais. Os marxistas obstinam-se em considerar o "bigode econômico" como a causa de tôdas as outras mudanças no sistema, inclusive as da religião e da ética; enquanto os weberianos vão buscar a causa de tôdas as outras mudanças no 'pêso religioso' ou na 'glândula da *Wirtschaftsethik*'. O mesmo se aplica a tôdas as teorias de um fator principal específico a determinar a mudança dos sistemas sociais ou culturais (em contraste com as congéries sócio-culturais, onde é possível êsse uso mecânico de 'variáveis dependentes-independentes'). Em verdade, o êrro das teorias marxista e weberiana é claramente demonstrável. O êrro básico dessas teorias é o de não distinguirem entre as mudanças culturais; mudança *não* assumirá a forma de uma 'teoria de fator predominante', como seja uma interpretação econômica ou ideológica, mas sim de uma análise das modalidades de interdependência das diferentes partes do sistema social. Com base em tais hipóteses seria possível prever que um certo tipo de mudança... terá conseqüências de tipo especificável" [233]. [Várias outras generalidades a respeito da mudança dos sistemas sociais, como "a pluralidade de origens possíveis da mudança, devida à interdependência de uma pluralidade de variáveis", "ciclos e ritmos" na mudança, "direção da mudança", "solidariedade da mudança", "os limites na direção da mudança" etc., generalizações essas desenvolvidas em *The Social System,* nada mais são do que uma delineação mais vaga do que foi sistemàticamente analisado e empìricamente testado em minhas obras, sob uma forma plenamente desenvolvida. Cf. *SS* 490 e segs. — P. S.].

ças dos sistemas e das congéries. Ambas as teorias tratam atomìsticamente os seus fatôres 'econômicos' e 'religiosos', como congéries em suas relações recíprocas. É natural que cheguem à 'teoria do bigode' quanto aos fatôres de mudança" [657-658].

"Nenhuma generalização se pode fazer quanto à ordem de mudança entre subsistemas (de um sistema mais vasto). É improvável que qualquer subsistema preceda ou se retarde uniformemente na mudança. Num sistema complexo, a funcionar dentro de um ambiente dinâmico, não parece haver razão lógica para que a mudança afete sempre um só e o mesmo sistema em primeiro, e outro em último lugar. Estas considerações lógicas são apoiadas por observações de sistemas relativamente simples. Uma mudança 'patológica' num automóvel nem sempre começa pela mesma parte — a bateria ou as velas, por exemplo. A doença atinge alguns organismos humanos primeiro nos pulmões, espalhando-se depois para outros órgãos; em outros, uma doença começa pelos órgãos digestivos, pelo coração, pelo sistema nervoso ou por outros órgãos. Uma falta de uniformidade desta espécie (com os seus respectivos fatôres) é ainda mais de esperar nos sistemas sócio-culturais, que são mais complexos, mais dinâmicos e mais sujeitos às condições mutantes do ambiente" [661-662].

"Se ficar estabelecido que certos processos de um dado grupo social ou sistema cultural são rítmicos, e se a estrutura fásica dos respectivos ritmos fôr conhecida, (se se trata de um ritmo di-, tri- ou tetrafásico, se êle é periódico etc.), é de esperar que as fases dos ritmos e os próprios ritmos continuarão a ocorrer na ordem estabelecida enquanto os sistemas conservarem o seu caráter essencial... Do mesmo modo, será possível prever as fases futuras" [687].

Sistema de personalidade

11. Nas minhas obras foi feita uma análise da estrutura e dinâmica mental (em suas formas inconsciente, consciente e superconsciente) e sócio-cultural da personalidade como um microcosmo a refletir o macrocosmo sócio-cultural. Especìficamente, foram examinados: (*a*) a estrutura da cultura "ideológica e comportamental" da personalidade; (*b*) até que ponto a cultura total do indivíduo é integrada, inintegrada ou desintegrada; (*c*) a pluralidade dos egos (papéis) do indivíduo; (*d*) sua harmonia e conflito, como conseqüência da harmonia ou conflito dos grupos a que está afiliado o indivíduo; (*e*) a dinâmica da personalidade e o paralelismo dos processos sociais, culturais e de personalidade; e assim por diante [*SCP*, caps. XVII, XVIII, XIX, XLVIII;

Parsons é um tanto parcimonioso na sua análise sistemática da estrutura e dinâmica mental e sócio-cultural da personalidade. Além de uma análise sumária das necessidades e processos psicológicos do indivíduo dentro de linhas um tanto ecléticas — freudianas, utilitárias, hedonísticas e outras — as generalidades que êle dá, como, por exemplo, que cada indivíduo é membro de vários sistemas sociais, de que êle representa "uma pluralidade de *status* e de papéis", de que êsses *status* e papéis podem estar em conflito uns com os outros, e assim por diante, são análogas à teoria da personalidade como um microcosmo cultural, desenvolvida em minhas obras.

Dynamics, vol. IV, cap. XVI; *The Ways and Power of Love,* caps. V, VI, VII].
12. Existem várias outras concordâncias de detalhe, que decorrem da similaridade básica dos quadros fundamentais da inseparável trindade dos sistemas social, cultural e de personalidade no universo sócio-cultural.

A semelhança dos dois quadros conceptuais é tão grande quanto a que se pode observar entre a teoria parsoniana do sistema social e qualquer teoria recente — sociológica, antropológica ou psicológica — neste campo. O nôvo quadro de Parsons revela um sensível desvio da posição seminominalista e singularista que havia assumido em *Structure of Social Action,* com o seu "ato-unidade" e o seu esquema voluntarista de "meios-finalidades". Essa posição e êsse esquema são agora pràticamente abandonados em favor de um nível mais "generalizado" de análise (*SS* 9), e o quadro weberiano, seminominalista e singularista de ações, atôres, e papéis cede o passo a um quadro "realista" è mais adequado de sistemas sociais, sistemas culturais e sistema de personalidade, ou ao "drama completo", de que papéis, ações e atôres não são mais do que componentes.

Dissimilaridades das duas teorias

Lado a lado com as semelhanças básicas há uma multidão de dissimilaridades entre as duas teorias sociológicas comparadas. Uma das razões disso é não haver Parsons completado a transição de sua anterior posição, predominantemente nominalista, para a sistêmica atual. Os "pecados" do velho quadro ideológico continuam a transparecer na sua nova versão da teoria e a viciá-la. Os elementos incompatíveis das duas versões colidem uns com os outros e impedem a integração destas num sistema. Êste ecletismo é o principal defeito das versões mais recentes, que ainda continuam em estado fluido, mesmo após a publicação dos dois volumes discutidos, relativos aos sistemas sociais. Sem esmiuçarmos tôdas as modificações mais recentes das teorias de Parsons (algumas das quais mostram uma regressão ao seu anterior "esquema social"), podemos mencionar os seguintes defeitos da sua teoria dos sistemas sociais.

A teoria está repleta de abstrações "analíticas", sem grande relação com fatos sócio-culturais concretos[58]. Só de quando em quando essas abstrações condescendem em ocupar-se com grupos sociais e sistemas culturais e de personalidade observáveis no mundo empírico, e só o fazem com o desígnio de ilustrar os seus conceitos — quase nunca a fim de verificar sistemàticamente as suas proposições. Por êste motivo, as suas abstrações pouca utilidade têm, quer na análise de fatos sócio-culturais empíricos, quer na compreensão de sua natureza, estrutura, relações mútuas, mudanças e uniformidades. Parsons amontoa infatigàvelmente as suas abstrações, classificações, paradigmas e figuras, uns sôbre os outros; no entanto, a utilidade heurística de tudo isso não foi até hoje demonstrada. Podemos estudar e aprender de cor o seu "conjunto de cinco dicotomias", os seus "quatro níveis diferentes de sistematização de esquemas conceptuais", os seus "vários tipos de ações", os seus "sistemas culturais", "orientações de valor" e, ainda mais detalhadas e numerosas, as suas "figuras e classificações" de "componentes da ação", as "variáveis padronais", "disposições-necessidades", "expectativas de papel", "sistemas objetivos", "mecanismos primários de ajustamento", "complexos instrumentais" e por aí a fora[59]. No entanto, o conhecimento dêstes têrmos pouco vem enriquecer a nossa compreensão das realidades dos grupos sociais empíricos, configurações sociais e personalidades humanas, simplesmente porque a natureza lógica da maioria dessas abstrações é vaga: as definições dos fenômenos de classe muitas vêzes deixam de indicar o seu gênero e diferença específica; as classificações são feitas a êsmo e sem um adequado *fundamentum divisionis*. Invadem o âmbito umas das outras e entrelaçam-se mùtuamente. O seu "agrupamento de variáveis padronais selecionadas" pode servir como exemplo dessas abstrações. Constitui uma salada lógica de "orientações de valor" e "focos de sistemas sociais de valôres", que se subdividem em "universalismo-particularismo" e "atribuição-realização" e se combinam com a "auto-orientação coletiva", a "difusão-especificidade", a "neutrali-

---

58 "Resolvemos deliberadamente renunciar à documentação mediante referências à literatura relevante... " e — poderiam acrescentar os autores — a fatos empíricos relevantes. (Parsons e Shils, *Toward a General Theory of Action*, págs. 51-52. Esta crítica e as que se seguem também se aplicam ao artigo de Parsons, "Evolutionary Universals in Society," in *ASR* (1964), 339-357, e a *An Outline of the Social System*, em que os já vagos conceitos estratégicos das obras anteriores se tornam ainda mais confusos por efeito de reformulações dêsses conceitos e de proposições autocontraditórias, algumas das quais são mencionadas abaixo e no Capítulo XVII desta obra.

59 Veja-se a verdadeira orgia de abstrações, classificações, paradigmas e figuras em Parsons e Shils, *Toward a General Theory of Action*, págs. 245-275.

dade-afetividade", o "foco do sistema pessoal de valôres" e a "motivação-orientação"[60]. Outro *pot-pourri* lógico e empírico é a classificação dos mecanismos "integrativos" e "distributivos" para resolver problemas externos e internos. O vocabulário que acompanha tudo isso inclui o aprendizado cognitivo, a testagem da realidade, a inibição e avaliação, a substituição, o deslocamento, a fixação e o aprendizado catéctico[61]. Estas e outras classificações tautológicas — haverá "aprendizado" que não seja "cognitivo"? — fazem com que a velha taxonomia botânica de Lineu pareça perfeitamente adequada.

Êstes defeitos são ainda agravados pelo que têm de vago os conceitos básicos de Parsons: "sociedade", "expectativa de papel", "conformidade com os padrões normativos" e "desvio" dêsses padrões, "equilíbrio", e assim por diante.

Parsons define a sociedade, em contraposição à coletividade, como um grupo auto-suficiente. As definições que dá Aristóteles da família, da aldeia e da cidade-Estado apontam para a auto-suficiência como diferença específica desta última[62]. Seu conceito de uma sociedade auto-suficiente indicava claramente o grupo empírico específico (a cidade-Estado grega) que êle tinha em vista. Nas condições históricas da Grécia antiga, sua definição era empìricamente clara e correta. Em contraste com ela, a que Parsons e Levy dão da sociedade como um grupo auto-suficiente não define com clareza que espécie de grupo social, nas atuais condições históricas, é uma "sociedade auto-suficiente". Nada — com a possível exceção de um grupo primitivo isolado — nem a atual família, nem a aldeia, nem a cidade, nem o Estado, é um grupo auto-suficiente. Todos precisam satisfazer as suas necessidades por meio de intercâmbios econômicos, políticos, religiosos, científicos, educacionais e culturais com outros povos, cidades, regiões, Estados e nações. Enquanto Parsons não nos indicar quais dentre os numerosos grupos empíricos de nossa época são auto-suficientes, sua definição da sociedade nenhum valor tem; e o mesmo no tocante à sua definição da coletividade.

Ainda mais indefinidas são as suas "expectativas de papel" e "desvios dos padrões normativos" dos sistemas sociais. Sua categoria de "expectativas de papel" não diferencia com clareza a função das expectativas "legítimas", que se baseiam nos direitos e deveres das partes conforme são prescritos por normas jurídicas, de tôdas as demais expectativas de papel a que as partes não têm direito nem

60 *Ibid.*, pág. 253.
61 *Ibid.*, pág. 255.
62 Aristóteles, *Política*, Livro I, cap. I.

são obrigadas por normas jurídicas. As funções psicológicas, sociais e jurídicas dessas duas espécies de expectativas de papel diferem profundamente umas das outras. Só as expectativas "legítimas" de papel são obrigatórias e impostas, só a sua violação é proibida e punida, enquanto tôdas as outras — relativamente destituídas de importância — são deixadas ao arbítrio das próprias partes, ou ao acaso, porque *de minimis non curat lex*. A experiência psicológica também difere profundamente para essas duas "expectativas".

O cumprimento ou violação de nossas expectativas "legítimas" de papel difere bàsicamente do cumprimento ou violação das expectativas "extralegais" ou "fantasiosas". Por um lado, Parsons atribui à segunda classe as propriedades das expectativas legítimas e, pelo outro, submerge essas propriedades na categoria vaga das expectativas de papel. Seja como fôr, as suas expectativas são um substituto medíocre do conceito incomparàvelmente mais claro das normas jurídicas, com os direitos e deveres que elas atribuem às partes em causa, sem levar em conta qualquer "expectativa". O têrmo expectativa jamais é mencionado nos códigos de normas jurídicas, que permanecem obrigatórios, seja ou não esperada a ação respectiva. Não se justifica de modo algum essa identificação do esperado com o obrigatório e do não esperado com o repreensível.

O mesmo se pode dizer da categoria parsoniana de "desvio". Nem todo desvio de qualquer padrão normativo prevalente num dado grupo é ilegítimo, proibido ou criminoso, como parece implicar o conceito de desvio de Parsons. Só é ilegítimo um desvio ou transgressão dos padrões obrigatórios das normas jurídicas. Cada um de nós tem amplas margens para desviar-se de muitas modas, coqueluches, gostos, esportes, ideologias, filosofias e outros padrões normativos populares ou dominantes nos Estados Unidos. E nem a polícia, nem a opinião pública, nem as instituições, nem os nossos vizinhos consideram tais desvios como ilegítimos, criminosos ou repreensíveis. Em todo grupo organizado sempre há uma ampla margem para desvios.

Entre os têrmos que pede emprestados às ciências físicas, Parsons tem especial predileção por "equilíbrio", que êle toma no sentido de estabilidade, ordem e continuidade do sistema social. Ao invés de descrever adequadamente como e por que os sistemas sociais se originam, tornam-se organizados, diferenciados e estratificados; como e por que mudam de modo ordeiro ou desordenado; como mantêm a sua identidade; como e porque flutuam no seu crescimento e declínio; qual é a sua duração comparativa de vida — em outras palavras, ao invés de apresentar uma "fisiologia" adequada

dos sistemas sociais, Parsons oferece as suas duvidosas manipulações do têrmo equilíbrio[63]. Um exemplo de operação dêste gênero foi dado no Capítulo III. Outras manipulações do equilíbrio ocorrem ao longo de tôdas as suas obras, e nenhuma delas é mais feliz do que o exemplo que discutimos naquele capítulo. O equilíbrio permanece mal definido e sua aplicação proveitosa ao estudo dos fenômenos sociais nunca é demonstrada[64].

As falhas das suas *constructions fantaisistes* (na expressão de Durkheim) são agravadas pela confusão de suas teorias psicológicas a modificar-se constantemente: psicologias voluntaristas, racionais, freudianas e behavioristas sucedem-se umas às outras nos seus diversos esquemas.

Com o espírito curioso e discriminador que o caracteriza, o próprio Parsons parece ter compreendido as deficiências de cada versão nova da sua teoria. Uma dessas novas versões consiste num esquema de quatro níveis de organização estrutural: o primário, o gerencial, o institucional e o societal. Subseqüentemente, êsses níveis são transformados em quatro dimensões fundamentais da estrutura e do processo de sistema: a externa-consumatória (chamada "consecução de metas"); a externa-instrumental (chamada "adaptação"); a interna-consumatória (chamada "integração") e a interna-instrumental (chamada "mantenimento de padrões e contrôle de tensões")[65]. É desnecessárias entrar nos detalhes dêste nôvo esquema. Lògicamente, êle faz da "consecução de metas" algo bàsicamente distinto da "adaptação", que em parte consiste em "atividades de consecução de metas" e tem as suas finalidades próprias.

A separação entre instrumental e consumatório, neste esquema, tampouco logra convencer. Não é mais do que uma variante da divisão dicotômica de MacIver, entre "valôres-meios" e "valôres-finalidades". Se adotássemos êste esquema, tôdas as atividades de "mantenimento de padrões" e de "contrôle de tensões" dos governos, diretores de companhias e indivíduos em geral aparentemente não teriam "metas", devendo ser declaradas atividades não intencionais, e

---

63 Veja-se uma análise dos principais processos "fisiológicos" dos sistemas sociais na minha *SCP*, caps. XXI-XXXIV.

64 Sôbre as cinco acepções diferentes dêste têrmo e a improficuidade de sua aplicação em Sociologia, ver o meu discurso presidencial no 13.º Congresso Internacional de Sociologia: "Le concept d'équilibre: est-il nécessaire aux sciences sociales?", in *Revue Internationale de Sociologie,* setembro-outubro de 1936. Sob uma forma abreviada, êsse discurso é reproduzido na *Dynamics,* vol. IV, págs. 677-693.

65 T. Parsons, "General Theory in Sociology", in R. Merton, L. Broom e L. Cottrell Jr. (coords.), *Sociology Today* (Nova York, 1959), págs. 3-38.

assim por diante. Lògicamente, essas categorias se sobrepõem umas às outras; uma subespécie é confrontada com a sua espécie; algumas atividades intencionais são classificadas como "sem meta" ou postas numa classe separada de "integração", e vice-versa. Empìricamente, a infecundidade desta classificação é posta a nu quando Parsons, à guisa de ilustração, a aplica à família nuclear. Informa-nos êle de que:

> A diferenciação dos papéis familiais por uma geração é um caso especial de diferenciação externa-interna em sua versão hierática, com a geração paterna a desempenhar os papéis "externos"; a diferenciação por sexos é um caso especial da linha instrumental-consumatória de diferenciação. Neste caso o papel masculino desempenha, para a família como sistema, funções primàriamente instrumentais, ao passo que as funções do papel feminino são primàriamente consumatórias[66].

O que há de correto nestas ponderosas considerações pode ser muito mais bem expresso pelo velho aforismo: numa família, o marido é ordinàriamente o "ministro das relações exteriores", enquanto a mulher é o "ministro do interior". Se o resto desta passagem fôsse correto, seria o caso de dar nossos pêsames aos infortunados homens, a quem couberam apenas os onerosos "papéis instrumentais" e "valôres-meios", e felicitar as venturosas mulheres, aquinhoadas com a pepineira dos "papéis consumatórios" e "valôres-finalidades"! Duvido, no entanto, que uma maioria esmagadora dos homens e mulheres concordem com esta declaração. É ela empìricamente incorreta e perfeitamente unilateral.

Em resumo: êste último esquema não é muito superior em utilidade cognitiva aos precedentes. Se, na definição de E. Mach, uma teoria científica é uma adaptação adequada de suas idéias à respectiva realidade empírica e das próprias idéias entre si, êstes "esquemas" não conseguem realizar nenhuma das duas adaptações. Aí temos, talvez, a razão por que os esquemas raramente ou apenas superficialmente são mencionados nos estudos empíricos do próprio Parsons.

Seu ensaio sôbre o Cristianismo[67] é um bom exemplo do pouco

---

66 *Ibid.*, págs. 9-10.

67 T. Parsons, "Christianity and Modern Industrial Society", in E. A. Tiryakian (coord.), *Sociological Theories, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin* (Nova York, 1963), págs. 33-70.

uso que êle faz dos seus esquemas ao analisar problemas empíricos concretos, e de como as suas teses empíricas omitem os fatos que contradizem a sua proposição. No artigo em aprêço, as hipóteses e argumentos de Parsons são formulados nos têrmos "ordinários" dos estudos históricos e sociólogicos, e os seus esquemas e os respectivos têrmos quase não são usados ao interpretar o autor a evolução do Cristianismo. Num autêntico espírito de "diferenças de opinião importantes do ponto de vista criador", Parsons contesta a minha tese do declínio do Cristianismo institucionalizado com a ascensão e predomínio do supersistema sensivo na cultura européia durante os últimos quatro ou cinco séculos. A tese adversária de Parsons é de que o processo de crescente "contrôle, senão modelamento, da sociedade secular no interêsse dos ideais cristãos" tem sido e continua a ser um processo básico na vida histórica do Cristianismo e do mundo ocidental.

Êste lugar não é apropriado para um exame crítico da sua tese e dos seus argumentos[68]. Basta notar aqui que o desenvolvimento não só do Cristianismo como da sociedade ocidental é descrito por Parsons não em função dos seus "esquemas", mas nos têrmos ordinários das obras históricas que versam sôbre êsses problemas.

Quanto à substância da sua hipótese antagônica, basta dizer que êle não consegue solapar nem a minha teoria do declínio do Cristianismo com a ascensão e predomínio do supersistema sensivo, nem as teorias de Nietzsche, Weber e Troeltsch, ou a de Spengler, ou a de Schubart, sôbre o declínio do Cristianismo após o século XVII. Lògicamente, o argumento de Parsons assemelha-se àquele que diz que a melhor maneira de eliminar o crime é declarar legais todos os crimes.

É por uma lógica semelhante, isto é, declarando que muitos fenômenos seculares não cristãos e anticristãos realizam ideais cristãos nos tempos modernos, que Parsons tenta provar a sua tese. Mesmo fenômenos tais como o libertar-se o indivíduo dos dogmas básicos do Cristianismo e do contrôle moral da Igreja cristã, a substituição do ideal da Cidade de Deus pelo ideal secular da Cidade do Homem, a crescente substituição da ética cristã de amor e caridade pela ética militária e hedonista, a decadência dos ideais monásticos e o estabelecimento do sistema capitalista significam, para Parsons, não uma

68 Êsse exame foi feito em meu ensaio "The Western Religion and Morality of Today," publicado no *International Yearbook for the Sociology of Religion* (Colônia, 1966), vol. II.

decadência mas uma crescente realização dos ideais e da religião cristã[69].

Sua teoria é decisivamente contraditada por uma vasta coleção de fatos bem comprovados. Êle próprio reconhece que, no processo da suposta expansão da influência dos ideais cristãos entre a sociedade secular, o Cristianismo sofreu grandes perdas: vários de seus dogmas, valôres e instituições decaíram; outros perderam o seu *ethos* e *pathos;* outros ainda foram substituídos por ideais, valôres, ideologias e instituições não cristãs ou anticristãs.

Minha crítica da teoria de Parsons mostra um defeito adicional dos seus esquemas: a maneira um tanto sumária por que trata as realidades empíricas. Mergulhado como está na formulação de seus vários esquemas, em geral não presta muita atenção a essas realidades. Não as estudou tão cuidadosa e sistemàticamente como deviam ser estudadas. O ensaio em discussão revela esta falha.

A análise precedente delineia os pontos essenciais das teorias de Parsons, sua natureza cognitiva e sua diferença específica. Minha crítica mostra os seus pontos fracos e os seus defeitos sérios. O resultado líquido desta análise e crítica é que as teorias de Parsons sôbre os sistemas sociais não contribuem muito, quer para a fisiologia, quer para a taxonomia dos sistemas sociais. Sua contribuição reside principalmente na anatomia e na histologia dêsses sistemas. Mesmo nesses campos, porém, o valor cognitivo das teorias de Parsons é sensìvelmente prejudicado pelas suas *constructions fantaisistes* e limitado pelos defeitos de seus esquemas nominais.

Crítica de outras teorias analíticas dos sistemas sociais

A teoria analítica de Parsons é um entre uma multidão de esquemas analíticos que inundaram o campo da Sociologia durante estas últimas décadas. Com as devidas modificações, as críticas precedentes das teorias de Parsons aplicam-se à maioria das construções abstratas e analíticas de sistemas sociais, culturais e de personali-

69 Estas interpretações de Parsons são talvez a causa de sua teoria ter sido classificada pelos sociólogos soviéticos como "a concepção direitista da ideologia burguesa atual dos Estados Unidos", "servindo os interêsses estabelecidos da elite de poder" e fazendo a propaganda de uma "lealdade incondicional de todos os americanos à ordem econômica e política dominante". H. B. Novikov, "Sovremenny amerikanski kapitalizm i teoria 'sotsialnogo deistvia' T. Parsonsa", in *Voprosy Filosofii, 3* (1963), 129.

dade, de diversos processos sócio-culturais de dinâmica e de mudança, de várias tipologias das estruturas sociais e, finalmente, à maioria dos esquemas teóricos sôbre fenômenos sócio-culturais de tôda espécie que, em tempos recentes, têm sido fabricados em massa.

Quase sem modificações importantes, as críticas aplicam-se à obra *The Structure of Society*, de Marion J. Levy[70]. A concepção de Levy sôbre a ação social, o sistema social e a sociedade encaixa-se no quadro conceptual de Parsons. Aqui e além adiciona-lhe algo de "analítico", melhorando-o em alguns pontos e piorando-o a outros respeitos. Tudo bem pesado, é mais inteligível em suas definições e menos indigesta. A despeito disso, as definições de Levy representam definições de abstrações por meio de abstrações e tendo em vista abstrações. Lògicamente, nem sempre são claras, coerentes e adequadas. Empìricamente, devido ao que têm de vago, ou são difíceis de aplicar a uma verdadeira realidade empírica (ação social, sistema, sociedade) ou, quando são aplicáveis, revelam-se deficientes. Por exemplo, seguindo as pegadas de Parsons, Levy define a sociedade como:

> Um sistema de ação em operação que (a) envolve uma pluralidade de indivíduos interagentes de uma determinada espécie... os quais são recrutados, pelo menos em parte, pela reprodução sexual dos membros da pluralidade envolvida, (b) é... *auto-suficiente* para a ação dessa pluralidade, e (c) capaz de existir por tempo mais longo do que a duração de vida de um indivíduo[71].

Como essa característica da auto-suficiência distingue a sociedade de Levy do seu sistema social, surge a questão: Qual dos grupos sociais existentes é sociedade no sentido que lhe dá Levy? Nem a família, nem a aldeia, nem a cidade, nem o Estado, nem a nação, nem qualquer outro grupo importante é auto-suficiente ou autárquico em nossos tempos: todos êles têm — ou precisam ter — intercâmbios comerciais, políticos, religiosos, científicos, lingüísticos e culturais com outras gentes e outros grupos. Excetuados, talvez, alguns poucos grupos absolutamente primitivos ou extraviados — se é que tais grupos ainda existem no universo humano de hoje —

---

70 (Princeton, New Jersey, 1952.) Ver também o seu ensaio "Some Problems for a United Theory of Human Nature," in E. A. Tiryakian, *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change*, págs. 9-31. A crítica também se aplica aos artigos de E. Shils, K. D. Naegele e J. R. Pitts em Parsons-Shils-Naegele-Pitts, *Theories of Society*, 2 vols. (Nova York, 1961).

71 M. J. Levy Jr., *The Structure of Society*, pág. 21.

99,9 por cento de todos os "sistemas sociais" contemporâneos não são auto-suficientes; por conseguinte, não são "sociedades" tais como as entende Levy. Seu conceito de sociedade é, pois, em grande parte vazio de sentido em sua aplicação às realidades sociais empíricas.

Por outro lado, de acôrdo com esta definição da sociedade a organização hierárquica da Igreja Católica Romana não é uma sociedade, porque os seus membros não são "recrutados pela reprodução sexual". Igualmente insatisfatória é a definição de sistema social por Levy, como "qualquer sistema de ação social que envolve uma pluralidade de indivíduos interagentes...; como qualquer coleção de elementos obedecendo a um padrão". Esta definição evidentemente não distingue entre grupos organizados e grupos inorganizados ou desorganizados, nem entre sistemas sociais e congéries sociais: turba, multidão, reunião acidental de indivíduos, tôdas são sistemas sociais de acôrdo com esta definição. Resulta daí que a expressão "sistema social" perde em grande parte o seu sentido.

Como êstes conceitos básicos são lógica e empìricamente deficientes, seus defeitos viciam todos os subconceitos de Levy que lhes estão lògicamente subordinados. "Função" e "estrutura", "requisitos e pré-requisitos funcionais e estruturais", "eufunção e disfunção", "eustrutura e distrutura", tudo isso são abstrações verbais que quase nada contribuem para a compreensão dos sistemas sociais empíricos ou para a análise cognitiva das realidades sociais. Quando alguns dêsses conceitos são um tanto especificados, como as quatro condições de Levy que podem pôr fim a uma sociedade ou aos "requisitos funcionais" de qualquer sociedade, são quase sempre ou banalidades ou tautologias, condição essa agravada pelo fato de êle esquecer-se muitas vêzes de mencionar algumas das importantes "condições" e "requisitos", ou de incluir "requisitos" que não são aplicáveis a tôdas as sociedades. Por exemplo, ao discutir as quatro condições que podem pôr fim a uma sociedade Levy não menciona meios tão comuns como a dissolução de um grupo organizado pelo voto de seus membros, pela terminação de um prazo preestabelecido ou por uma mudança radical em seu sistema de significados-valôres-normas. Entre os "requisitos funcionais" de tôda sociedade, inclui êle um conjunto de metas compartilhadas e uma orientação cognitiva semelhante. Se aceitarmos êstes requisitos para a existência continuada de todo grupo ou sistema social, teremos de acreditar que os apenados de tôdas as prisões compartilham as metas e orientações cognitivas dos seus carcereiros, que os escravos compartilham as metas e os valôres de seus amos, e que os conquistados concordam com os valôres e objetivos de seus conquistadores. Como as sociedades presidiárias e os

sistemas sociais de escravos e amos ou de conquistados e conquistadores têm existido durante muitos séculos e em muitas áreas do mundo, e como temos plena certeza de que a esmagadora maioria dos prisioneiros, escravos e conquistados não compartilhava as metas e orientações cognitivas de seus senhores, êste "requisito" *não* é um requisito da existência e funcionamento de tôda e qualquer sociedade, sistema ou grupo social. A verdade é que tôdas as sociedades coercivas do passado e do presente viveram sem êle.

Uma crítica semelhante pode ser dirigida contra os outros requisitos e pré-requisitos de Levy. Ao invés de uma especulação analítica sôbre os requisitos e pré-requisitos do estabelecimento, funções e terminação de uma sociedade e sistema social abstrato e mal definido, ao invés de interpretar êsses processos em função de um místico equilíbrio e desequilíbrio, adaptação e desajustamento, eufunção e disfunção, Levy e outros investigadores analíticos e estruturais-funcionais dos grupos sociais organizados e inorganizados poderiam ter dado solução muito mais adequada a êsses problemas mediante um estudo cuidadoso dos grupos organizados empíricos tanto passados como presentes, e em particular dos seus códigos jurídicos escritos ou não escritos. Êsses códigos, por via de regra, definem claramente tôdas as condições, requisitos e pré-requisitos de sua emergência e estabelecimento, suas funções, sua continuidade e sua terminação[72].

Graças a um estudo cuidadoso dos processos empíricos de grupos sociais empíricos, os cientistas sociais nos oferecem um conhecimento da sociedade incomparàvelmente superior aos fragmentos de ciência trivial fornecidos por tôdas as teorias analíticas e funcionais tomadas em conjunto. É claro que essa espécie de estudo empírico exige muito mais trabalho, tempo e energia do que uma especulação "analítica", mas o caminho mais fácil nem sempre é o mais frutuoso.

Os conceitos de "eufunção", "disfunção", "eustrutura" e "distrutura" de Levy são definidos com base na sua relação útil ou harmônica para com a "adaptação" ou "ajustamento" da sociedade ou para com a "persistência da unidade (social)". Não se faz mister nenhuma análise estirada para se perceber o caráter essencialmente subjetivo e avaliativo dêstes conceitos. Se as atividades de Sócrates, Jesus, Washington e Marx foram "eufuncionais" ou "disfuncionais", se os movimentos do Cristianismo primitivo, do comunismo ou dos

72 É exatamente esta a maneira por que são analisados e tipològicamente generalizados êstes e outros problemas correlatos na minha *SCP*, caps. XXI-XXXIV (quanto aos sistemas sociais) e caps. XXXV-XLVII (quantos aos sistemas culturais).

propugnadores dos direitos civis são movimentos de "adaptação" ou "desadaptação" de uma "sociedade", "sistema social" ou "unidade social", depende do lado ou do partido com que nos identificamos nas respectivas sociedades. Uma vez estabelecida essa identificação, tudo que fazemos é demonstrar nossa simpatia ou parcialidade subjetiva pela facção escolhida — o que em nada ou quase nada vem aumentar nosso conhecimento da realidade sócio-cultural em aprêço. Se, por outro lado, não realizamos tal identificação com um dos partidos envolvidos e, de modo geral, não especificamos *do ponto de vista de quem e para qual dos partidos* um dado estado de coisas parece representar uma "eufunção" ou "disfunção", uma "adaptação" ou "desajustamento", êsses têrmos perdem todo sentido. Quer nos identifiquemos com um dos partidos envolvidos, quer não, êsses têrmos inerentemente subjetivos e avaliativos em nada vêm contribuir para o nosso conhecimento do "estado de coisas dado". Em ambos os casos, êles ficam privados de sentido ou se tornam mesmo "disfuncionais", na medida em que contaminam com a sua arbitrariedade e subjetividade todo o esquema analítico em que desempenham o papel de conceitos básicos. Quando examinamos cuidadosamente êsses esquemas dêste ponto de vista, êles se revelam positivamente arbitrários e subjetivos a despeito do pó de arroz e do rouge de têrmos pseudocientíficos como equilíbrio, função, disfunção e o mais que segue, com que se maquilam e aformoseiam para os olhos do público as avaliações subjetivas dos seus autores.

Capítulo XIII

TEORIAS FUNCIONAIS E PSICOLÓGICAS ("NOMENCLATURA") DOS SISTEMAS SOCIAIS

Teorias funcionais

Com algumas modificações, as críticas dos capítulos precedentes também se aplicam às chamadas teorias funcionais dos sistemas sociais. Nos capítulos que tratam dos sistemas culturais foram descritas as inadequações de várias concepções "funcionais" daqueles sistemas. Neste ponto, podemos mencionar brevemente os defeitos das análises funcionais dos sistemas sociais. R. Merton e M. J. Levy declaram com acêrto que "a orientação funcional, evidentemente, nem é nova nem se limita às ciências sociais[1]," e que " a análise estrutural-funcional... tem uma genealogia que se estende indefinidamente no passado... Seu único aspecto 'nôvo' é esta tremenda denominação agora criada, 'análise estrutural-funcional'[2]!" Não menos correta é a asserção de K. Davis, de que "há mais de trinta anos já que a análise funcional vem sendo debatida por sociólogos e antropólogos. Talvez seja tempo de resolver ou abandonar de vez o debate. Minha opinião é que êle deve ser abandonado, pois repousa sôbre a falsa suposição de que existe um método ou corpo de teoria especial, chamado análise funcional, que pode ser distinguido de outros métodos ou teorias no âmbito da Sociologia ou da Antropologia Social[3]."

O ponto de vista contrário, segundo o qual o moderno funcionalismo é "um método e corpo especial de teoria", é igualmente sustentado por alguns funcionalistas e não funcionalistas, como D. Martindale e P. L. van den Berghe[4]. Seja qual fôr a diferença

1 R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure,* edição revista (Nova York, 1957), pág. 46.

2 M. J. Levy Jr., *The Structure of Society,* pág. 27.

3 K. Davis, "The Myth of Functional Analysi", in *ASR, 24* (1959), 757-758.

4 D. Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory,* pág. 446 e segs.; P. L. van den Berghe, "Dialectic and Functionalism", in *ASR,* 1963, pág. 695 e segs. Ver também D. Martindale (coord.), *Functionalism in the Social Sciences* (Filadélfia, 1965).

específica do funcionalismo que considerarmos — a indicada por Merton, por Martindale, por van den Berghe, por Barber ou por Bredemeier — tôdas elas pertencem a várias correntes sistêmicas, integrais, organicistas, sociologistas, e até a algumas correntes atomistas-singularistas de pensamento sociológico. A história das teorias funcionalistas coincide em grande parte com a das teorias sistêmicas, conforme estão delineadas no Capítulo V dêste livro. Nenhuma das características específicas, postulados e elementos do funcionalismo mencionados por Merton e van den Berghe pertence exclusivamente ao funcionalismo. Seus únicos traços novos são o nome e a reformulação de algumas proposições secundárias das correntes sistêmica, integral, organicista e outras, que contam séculos de idade.

As análises que faz Robert Merton dos problemas básicos do funcionalismo e sua teoria dos grupos de referência constituem um dos melhores exemplos de teoria funcionalista dos sistemas e estruturas sociais. Um exame crítico conciso das suas teorias neste campo poderá mostrar o que há de realmente nôvo nas teorias funcionalistas, se o que é nôvo é também científico, e, em caso afirmativo, se contribui de maneira significativa para o nosso conhecimento das realidades sócio-culturais empíricas. Os estudos de Merton sôbre êstes problemas foram publicados no seu volume *Social Theory and Social Structure*[5].

O ponto mais forte de sua teoria funcionalista é o exame crítico das principais concepções funcionais de sociólogos e antropólogos recentes. Quase tôdas as suas críticas são sólidas e pertinentes[6]. Os principais defeitos do seu conceito pessoal de funcionalismo e da sua teoria de "grupos de referência" são a ambivalência de certos traços essenciais do seu funcionalismo; as numerosas violações das regras de sua própria teoria, cientìficamente correta; o caráter teleológico e subjetivamente avaliativo do seu funcionalismo; a natureza heurìsticamente duvidosa de seus "paradigmas" e "codificações"; e a presença de banalidades fantasiadas de proposições científicas.

1. A ambivalência do funcionalismo de Merton é bem exemplificada pelas suas declarações contraditórias a respeito da teoria funcional como "nem nova, nem limitada às ciências sociais", por um lado, e, pelo outro, como representando um nôvo método de

5 Merton publicou muitos ensaios não incluídos em *Social Theory and Social Structure*. No presente volume só são examinadas as suas teorias do funcionalismo e do sistema social.

6 Merton, *op. cit.*, págs. 19-50.

abordagem e como o melhor tipo de Sociologia científica atualmente, para o qual "pouca coisa do que escreveram os primeiros precursores (especìficamente A. Comte e H. Spencer) continua sendo pertinente[7]."

Se o funcionalismo não é "nem nôvo, nem limitado às ciências sociais", então é o caso de se perguntar por que, a esta teoria que não é nova, se dá o nome nôvo de "funcionalismo", e por que ela é considerada um método de abordagem nôvo em Sociologia. Se é uma corrente nova de pensamento sociológico, por que Merton a qualifica de teoria velha? Êste tipo de contradição inquina o funcionalismo de Merton a outras respeitos.

2. O segundo defeito do seu funcionalismo está em dar Merton, a êste têrmo e aos seus derivados, diferentes acepções, inclusive algumas que êle critica em outras concepções do funcionalismo. Sua definição mais clara da teoria é a seguinte: "A orientação central do funcionalismo [consiste] na prática de interpretar os dados esta-

---

7 Esta ambivalência impregna visìvelmente a maior parte das teorias de Merton. Em várias passagens do seu volume êle qualifica os "grandiosos sistemas de Sociologia" de Comte e Spencer como "sistemas especulativos" e justificàvelmente reclama "teorias de alcance médio". Mas êle próprio formula várias teorias, "paradigmas" e "codificações" que vão muito além dêsse nível. Enquanto sustenta com a mão direita que tôda "teoria de alcance médio" deve ser empìricamente verificada, sua mão esquerda escreve proposições despidas de qualquer prova e confirmação empírica. Rebaixa as teorias sociológicas de Comte e Spencer ao nível de meras especulações e, ao mesmo tempo, entoa louvores a algumas recentes "conjeturas analíticas" como modelos de teoria científica — embora êsses modelos careçam de corroboração empírica ou de elegância lógica. Por um lado, declara que as teorias dos precursores da Sociologia quase nenhuma aplicação têm na Sociologia de hoje; por outro lado, os seus melhores ensaios não passam de bem elaboradas variantes sôbre temas de Durkheim ("anomia"), M. Weber (burocracia, ciência, pietismo e Protestantismo), e Scheler, Marx, Mauss e Freud (Sociologia do conhecimento e da personalidade.) A despeito da sua antipatia pela Metafísica, pela especulação e pelas abstrações não empíricas, pelo menos a têrça parte de seu volume é consagrada a discussões *ad hoc* de problemas lógicos, epistemológicos, metafísicos e metodológicos, que antes pertencem aos campos da Lógica, da Metafísica e da Filosofia que ao da Sociologia. Merton exige a máxima precisão e confirmação empírica de uma teoria sociológica, mencionando muitas obras (que, na realidade, nem são precisas nem contêm provas empíricas) como excelentes modelos de tais teorias, mas ao mesmo tempo omitindo várias outras obras que correspondem muito melhor a êsses requisitos. Atribui a sociólogos recentes vários "descobrimentos" (como, por exemplo, o conceito de *status* e de "papel" a R. Linton), que foram descobertos, precisamente formulados e muitas vêzes incorporados aos códigos de leis ou às práticas sociais muitos séculos atrás (como é o caso das excelentes fórmulas do *status libertatis*, do *status civitatis* e do *status familiae*, incluídos no direito romano).

Êstes exemplos ilustram o significado do que eu disse: que um dos traços mais salientes das teorias de Merton é a sua ambivalência.

belecendo suas conseqüências para estruturas mais vastas, em que êles estão implicados." Sua teoria funcional dos grupos de referência "centraliza-se nos processos mediante os quais os homens se relacionam com grupos e referem sua conduta aos valôres dêsses grupos", ao passo que a sua sociologia funcional "concentra-se nas conseqüências dêsses processos, primàriamente para as estruturas sociais, mas também para os indivíduos e grupos envolvidos nessas estruturas[8]." Se estas linhas definem as características específicas do funcionalismo, então é certo que o funcionalismo nasceu há muito tempo, e Confúcio, Lao-tse, Platão, Aristóteles, Sto. Agostinho e quase todos os pensadores sociais eminentes dos séculos que se seguiram foram "funcionalistas", pois em seus livros e em seus ensinamentos procuraram interpretar os dados que possuíam "estabelecendo as conseqüências dêstes para estruturas mais vastas em que estavam implicados" (Confúcio, Platão e Aristóteles para o "Estado" ou para a sua sociedade, Sto. Agostinho para o Império Romano e a Cidade do Homem, e assim por diante); e, também, porque suas teorias "se concentravam" nos mesmos processos e conseqüências em que Merton concentra a *sua* teoria funcional dos sistemas sociais. O mal do funcionalismo de Merton é que o seu autor usa êste têrmo e os seus derivados em vários outros sentidos: o conceito do requisito funcional em suas obras ora tende a ser tautológico, ou retroativo; ora a limitar-se às condições de "sobrevivência" de um dado sistema; ora assume um caráter explìcitamente avaliativo, utilitário e desutilitário em suas "funções" e "disfunções"; ora se identifica com ações intencionais ou racionais[9]. Quando dá a têrmos funcionais essas diferentes acepções, êle não só torna vagos e indenterminados êsses conceitos, mas contradiz as suas próprias críticas dessas variedades de interpretações funcionais.

3. A despeito de suas advertências contra a contaminação das teorias funcionais por avaliações subjetivas, ideologias radicais ou conservadoras, e diversas teleologias, a introdução dos conceitos de função e disfunção dá explìcitamente ao seu sistema de funcionalismo um caráter subjetivamente avaliativo, arbitràriamente ideológico e teleológico[10]: "Funções são aquelas conseqüências observadas que contribuem para a *adaptação ou ajustamento* de um dado sistema; e disfunções, aquelas conseqüências observadas que restringem a

---

8 Merton, *op. cit.*, págs. 46-47, 226, 384.
9 *Ibid.*, pág. 52 e segs.
10 *Ibid.*, págs. 30-50.

adaptação ou ajustamento do sistema[11]." Estas definições são avaliativas, subjetivas e teleológicas. Devemos considerar como funções ou disfunções as demonstrações dos negros na campanha pelos direitos civis? Serão funções ou disfunções as políticas estrangeiras dos Estados Unidos, da União Soviética e de Cuba? Que espécie de adaptação favorecem ou prejudicam? A que grupos e indivíduos? Que espécie de valôres e objetivos permitem ou impedem que se realizem? Em que sentido pode cada um dêsses processos ser cientìficamente diagnosticado como função ou disfunção? Se não é possível responder a estas perguntas, então os têrmos não têm significação. Se elas podem ser respondidas, os têrmos inevitàvelmente se tornam subjetivamente avaliativos e arbitrários (e isto é demonstrado com tôda a clareza pelas avaliações contrárias do movimento dos direitos civis, digamos, pelos líderes negros do movimento e pelos políticos sulinos). Tôdas as críticas dirigidas contra êste ponto na teoria de Levy têm inteira aplicação às funções e disfunções de Merton.

O caráter subjetivamente avaliativo das concepções de Merton sôbre o funcionalismo o tornam inevitàvelmente teleológico[12]. Esta teleologia revela-se com a maior evidência no primeiro passo da análise funcional que êle prescreve. Segundo Merton, êsse primeiro passo consiste em estabelecer "certos requisitos funcionais dos organismos (ou sistemas sociais), requisitos êsses que devem ser satisfeitos para que o organismo (ou sistema social) possa sobreviver ou, pelo menos, funcionar com certa eficiência[13]." E assim, de acôrdo com esta receita, se quisermos fazer a análise funcional de um pássaro, nosso primeiro problema será averiguar quais são os requisitos funcionais que permitem a um pássaro sobreviver e voar eficientemente. Tenho plena certeza de que nenhum biólogo segue esta receita em seu estudo dos pássaros, pois nenhum biólogo pode catalogar antecipadamente todos os inumeráveis requisitos da sobrevivência ou do funcionamento eficaz de um único pássaro sob tôdas as condições diferentes por que passa em seu ciclo vital. Ainda menos pode êle compilar uma

11 *Ibid.*, pág. 51.

12 Se a declaração de Gunnar Myrdal, de que o funcionalismo "deve conduzir a uma teleologia moderada", fica sujeita a contestação quanto ao qualificativo de "moderada", aplicado a teleologia, ela é perfeitamente correta na caracterização das teorias funcionais como teleológicas. Ver Myrdal, *An American Dilemma* (Nova York, 1944), vol. II, pág. 1050.

13 Merton, *op. cit.*, pág. 49.

lista de requisitos aplicáveis a *todos* os organismos de uma determinada espécie sob tôdas as condições infinitamente diversas de suas vidas. Ao invés disso, o biólogo estuda as propriedades anatômicas, histoquímicas, fisiológicas e comportamentais dos pássaros e conclui que "os pássaros voam porque têm asas".

Em lugar de se entregarem a especulações teleológicas, os biólogos tiram suas conclusões sôbre as propriedades dos organismos do estudo empírico de suas formas vivas; formulam essas conclusões de maneira prosaica, empírica, e em têrmos *causais*. O mesmo vale para o estudo do sistema social. Nenhum sociólogo pode compilar uma lista cientìficamente adequada dos requisitos funcionais da sobrevivência, do crescimento ou do funcionamento eficaz de um Estado, uma Igreja, família, companhia, partido político, ou de qualquer grupo, antes que êsses sistemas sociais sejam cuidadosamente investigados. Quando forem estudados, poderemos explicar cientìficamente os modos, condições e meios de sua sobrevivência, crescimento e funcionamento eficaz. Não admira que as especulações teleológicas dos nossos "funcionalistas" quase não tenham dado resultados significativos — apenas tautologias e banalidades como "a fim de sobreviver, todo sistema social deve possuir os seus membros, ser capaz de defender-se contra os seus inimigos, e possuir um mínimo necessário de recursos para o desempenho de suas funções[14]." Sôbre êste defeito já dissemos o suficiente.

4. Se bem que Merton recomende as teorias "de alcance médio" como as mais promissoras e frutuosas no estado atual da Sociologia, não pôde resistir à tentação de formular "um paradigma para a análise funcional e uma codificação dessa análise". Denomina-a modestamente "um passo inicial e tentativo no sentido de codificar a análise funcional em Sociologia"; não obstante, considera o seu paradigma como "fundamental para o método funcional de abordagem", indo, na realidade, muito além das teorias "de alcance médio".

Que diremos dêstes paradigmas e codificações? Mais ou menos

---

14 Nas teorias "analíticas" e "funcionais", a espécie de indagação teleológica que criticamos é ainda agravada pela busca dos requisitos funcionais para "preservar o *equilíbrio* de um sistema". Como já mostramos, o têrmo "equilíbrio" usado neste sentido ou perde tôda significação, ou adquire uma conotação estranha. Daí resulta que tôda essa pesquisa se converte numa busca completamente indefinida de alguns requisitos indeterminados para a conservação do nebuloso "equilíbrio" de um sistema social mal definido.

o mesmo que dissemos dos paradigmas e esquemas de Parsons. O pesquisador que deseje guiar-se pelo paradigma de Merton deve ser um sociólogo onisciente, profundamente versado em todos os ramos, métodos e problemas das sociologias gerais e especiais. Um simples relance de olhos à primeira seção do paradigma basta para confirmar esta declaração. A seção diz assim:

> 1. Item ou itens a que são imputadas as funções: O requisito básico é que o objeto da análise represente um item *padronizado* (isto é, obedecendo a um padrão e repetitivo), como papéis sociais, padrões institucionais, processos sociais, padrões culturais, emoções obedecendo a padrões culturais, normas sociais, organização de grupo, estrutura social, dispositivos de contrôle social etc.[15].

Só um sociólogo enciclopèdicamente versado que seja, de quebra, um proficiente psicólogo, culturologista, historiador, jurista, cientista social e metodologista pode fazer frente com êxito a êste primeiro requisito do paradigma. Só um onisciente doutor em tôdas as ciências pode dar conta dos demais requisitos. A quem o lê de começo a fim, o paradigma dá a impressão do índice de um compêndio de Sociologia Geral e Especial. Não tem, por isso, nada de comum com os importantes tratados metodológicos de Platão ou Aristóteles, S. Tomás de Aquino ou Ockham, Bacon ou Locke, Kant ou Hegel, Descartes ou Leibnitz, Comte ou Spengler, Marx ou Durkheim. Não estabelece nenhum método específico (ou mesmo técnica específica) de análise funcional, nem sumaria os resultados principais de uma tal análise dos problemas importantes da Sociologia. Quando muito representa, como os paradigmas de Parsons, uma variante moderna do escolasticismo alexandrino ou medieval em seu período de decadência. Ambos são índices heurìsticamente estéreis, empíricamente inúteis e lògicamente indigestos.

5. Finalmente, grande número de proposições de Merton, em particular na sua teoria dos grupos de referência (Capítulos VIII e IX), representam uma codificação de trivialidades fantasiadas de generalizações científicas. Eis aqui alguns exemplos dêsse tipo de chavão: "A conformidade às normas de um *out-group* equivale ao que se

---

15 Merton, *op. cit.*, pág. 50.

costuma chamar não-conformidade, isto é, não conformidade às normas do *in-group.*" "Os soldados que aceitavam os valôres oficiais da hierarquia militar tinham mais chances que outros [especialmente dos que não aceitavam êsses valôres] de serem promovidos." "A orientação positiva dos *mores* oficiais [do Exército ou de um grande sistema social] parece ser funcional por apoiar a legitimidade da estrutura e por manter intata a estrutura de autoridade [dêsses sistemas]." "A socialização antecipatória [a aspiração a tornar-se membro de um grupo superior ou desejável] só é funcional para o indivíduo dentro de uma estrutura social relativamente aberta que comporte alguma mobilidade." "O que um indivíduo sente como alheamento em relação a um grupo a que pertence tende a ser sentido pelos seus associados como um repúdio do grupo, e isso em geral evoca uma resposta hostil." "Na medida em que membros subordinados ou prospectivos de um grupo forem motivados a filiar-se a êste, tenderão a assimilar as opiniões e conformar-se aos valôres da camada do grupo que estiver revestida de autoridade e prestígio." "A pessoa que se identifica com um indivíduo de referência [como um modêlo de papel ou um herói] procurará aproximar-se da conduta e valôres dêsse indivíduo em seus vários papéis[16]." Êste gênero de trivialidade prossegue ao longo dos Capítulos VIII e IX, que versam sôbre os problemas multisseculares dos grupos sociais, por Merton denominados "grupos de referência".

A teoria dos grupos de referência de Merton representa uma codificação ou recapitulação conscienciosa mas fragmentária e incidental de várias teorias mais sistemáticas de grupos sociais. Merton começa por fazer comentários favoráveis sôbre o conceito de "privação relativa", mencionado de passagem mas nunca definido em S. A. Stouffer e outros, *The American Soldier*[17]. Contrariando a sua judiciosa regra de definir tão claramente quanto possível os conceitos básicos e de exigir tais definições dos outros especialistas, Merton, no caso em consideração, desculpa generosamente os seus amigos por não darem quase nenhuma definição da "privação relativa". Diz que, embora êsse conceito "não receba nenhuma definição formal nas páginas dêstes volumes,... essa ausência de uma definição formal da privação relativa não constitui grande desvantagem[18]." Por que

16 *Ibid.,* págs. 262-386.
17 Vols. I e II.
18 Merton, *op. cit.,* pág. 227 e segs.

abre êle uma tal exceção? Não será arriscado tentar fazer de um conceito tão indefinido e nebuloso a pedra angular de tôda uma teoria dos grupos sociais? A nós nos parece que assim é, especialmente em vista de ser a hipótese da privação relativa uma banalidade quase tautológica: entre os soldados norte-americanos conscritos, aquêles que foram privados pela conscrição (ou que julgaram ter sido injustamente privados) de seus direitos-valôres-privilégios civis, ou que pensaram ter sido vítimas de injustiça no Exército com respeito a promoções, serviços pesados etc., tenderam a sentir-se mais insatisfeitos com a vida militar do que aquêles que não foram privados (ou que não julgaram ter sido injustamente privados) de seus direitos-valôres-confortos civis e que não se consideraram vítimas de injustiças no Exército. Acaso ignorávamos antes que não só no Exército, mas em quase tôdas as populações, aquêles que não se sentem injustamente privados de seus direitos-privilégios-valôres mostram-se menos insatisfeitos com as condições da vida em seu grupo ou grupos do que aquêles que se consideram injustamente privados de seus direitos-valôres-privilégios? Sabíamos muito bem que, em qualquer sociedade, os membros cujas convicções jurídicas "imperativas-atributivas" não são contraditas ou violadas pelas normas obrigatórias de seu grupo ou grupos tendem a mostrar-se mais satisfeitos com a vida no seu grupo ou grupos do que aquêles cujas convicções jurídicas "imperativas atributivas" são contraditas pelas normas oficiais de seu grupo ou grupos.

O fato de Merton tomar esta banalidade por uma importante descoberta e de convertê-la em ponto de partida e pedra angular da sua teoria dos grupos de referência é responsável, em grande parte, pelas muitas falhas da sua teoria. Apesar de todo o seu talento, nem êle nem ninguém mais poderia entufar essa banalidade até lhe dar as proporções de uma importante "generalização de alcance médio" ou de uma teoria original e significativa dos sistemas sociais[19].

Em resultado disso, a discussão dos grupos de associação e grupos de não-associação de Merton, dos grupos de solidariedade

---

19 As entrevistas com algumas unidades do exército norte-americano foram bastante fragmentárias, em grande parte contraditórias e de sinceridade duvidosa quanto às respostas dos conscritos. Em suma, o material de *The American Soldier* sôbre o qual foi edificada a hipótese da privação relativa é muito fraco para servir de base a qualquer teoria científica sólida. Veja-se a crítica de *The American Soldier* incluída em minha obra *Fads and Foibles,* págs. 122-130, 145-150.

múltipla e dos grupos conflitantes, bem como as "uniformidades de conduta derivadas da teoria do grupo de referência", mal fornecem uma uniformidade nova ou real. O mesmo se pode dizer da sua análise das "funções de orientação positiva para os grupos de não-associação", os "processos sociais que sustentam ou refreiam essas orientações", a sua lista de "propriedades de grupo", os seus tipos criminosos e não criminosos (ideológicos) de "conduta desviada" e inconformista, e, finalmente, os seus *role-set, status-set* e seqüências de *status*. Êsses problemas básicos de Sociologia são tocados por Merton de maneira demasiado superficial e fragmentária para enriquecerem os nossos conhecimentos nesses campos.

Sua teoria dos grupos de associação e grupos de não-associação é grandemente embaralhada pelos materiais demasiado escassos e incidentais obtidos dos soldados americanos sôbre cujas respostas êle a construiu, pela falta de uma teoria de relações subordinadas, coordenadas e neutras de vários grupos sociais entre si, e pela resultante arbitrariedade a respeito de quais sejam os grupos de associação e de não-associação de um indivíduo. A maioria das "uniformidades" de Merton são exemplificadas pelas trivialidades já citadas e por outras iguais a essas. Sua lista das "propriedades de grupo" menciona apenas umas poucas propriedades básicas comuns a todos os grupos organizados e enumera vários aspectos não essenciais, próprios apenas de alguns grupos específicos. Sua longa discussão da diferença essencial entre inconformistas "ideológicos" e "criminosos" é a elaboração de um lugar-comum perfeitamente dispensável. O mesmo vale para a sua análise das "funções de orientação positiva para os grupos de não-associação". Suas fórmulas do *role-set, status-set* e conseqüências de *status* são uma variante em tôrno do dessecado escolasticismo da Idade Média.

Para um novato em Sociologia, a sua teoria dos grupos de referência é iluminadora. É formulada, em contraste com os quebra-cabeças de Parsons, num estilo compreensivo e elegante. Para um veterano nesta disciplina, porém, é de certa forma uma recapitulação fragmentária e superficial de teorias mais adequadas sôbre os grupos sociais, desenvolvidas por vários sociólogos da anterior e da presente geração[20].

---

20 Êsse tipo de fragmentação das teorias clássicas de Tönnies, Durkheim, Comte, Spencer, Weber, Pareto e outros é uma característica bastante comum de muitas teorias sociológicas recentes. Um certo número de sociólogos contemporâneos — tentando dar uma versão mais precisa dessas teorias "clássicas" — as divi-

A contribuição positiva da teoria de Merton aqui discutida consiste (a) em focalizar a atenção do sociólogo em certo número de pontos básicos para uma teoria científica de grupos sociais, pontos êsses que são com freqüência omitidos por muitos livros de texto de Sociologia, e (b) numa série de observações psicossociais ligando as realidades sociais especificadas às correspondentes experiências psicológicas dos grupos e pessoas envolvidos[21].

A despeito dessas contribuições, Merton mal conseguiu provar a existência da "Sociologia Funcional" como um sistema *sui generis* de pensamento sociológico, nìtidamente diferente — em métodos e teorias substantivas — de outros sistemas. Embora suas contribuições no campo dos sistemas sociais ou "grupos de referência" tenham sido importantes, foram também limitadas. Não nos deu uma teoria de grande alcance do sistema social — de sua estrutura componencial e de suas propriedades básicas. Mal e mal tentou fornecer uma taxonomia e uma "fisiologia" dos sistemas sociais — isto é, uma teoria sistemática da mudança social e cultural[22]. Se êle se empenhar a

---

dem, diferenciam, classificam e modificam a tal ponto que pouco resta dessas generalizações, salvo uma pilha de proposições fragmentárias de pouca significação e valor cognitivos. A respeito desta fragmentação, ver A. Cuvillier, *Manuel de sociologie*, págs. 140-241.

21 As principais contribuições de Merton para a Sociologia consistem não tanto na sua teoria do funcionalismo e dos grupos de referência como nos seus judiciosos estudos sôbre a Sociologia do conhecimento e da ciência, a anomia psicossocial, a burocracia, a propaganda pelo rádio e pelo cinema, as funções manifestas e latentes, e outras investigações empíricas, com as teorias sociais específicas envolvidas. A maioria dêsses estudos representa as variações de Merton sôbre os temas de mestres mais antigos: o Protestantismo, pietismo, ciência e burocracia de M. Weber, a anomia de Durkheim, a *Wissensoziologie* de Scheler, Mannheim e Sorokin, e as conseqüências imprevistas — manifestas e latentes — das ações humanas, há muito formuladas pelo provérbio "o homem põe e Deus dispõe".

Sem embargo, como as variações de Beethoven sôbre temas mozartianos ou as de Brahms sôbre temas de Paganini, as variações de Merton são admiráveis a muitos respeitos e sem dúvida contribuíram bastante para o nosso conhecimento dêsses problemas. Também contribuiu êle de forma significativa com a sua judiciosa crítica das teorias de outros sociólogos, inclusive os meus próprios "calhamaços". Como exemplo de sua análise crítica podemos mencionar o artigo de Merton e B. Barber, "Sorokin's Formulations in the Sociology of Science", in P. Allen, *P. A. Sorokin in Review*, págs. 332-370.

22 Embora Merton discuta de forma essencialmente correta as relações mútuas entre a teoria e a pesquisa sociológica empírica, nem sempre segue em seus estudos as regras que êle próprio traçou. Em alguns dêsses estudos apresenta um vasto cabedal de fatos empíricos, mas aplica na sua interpretação uma inadequada

sério em estudos substanciais nesses campos, poderá enriquecer notàvelmente os nossos conhecimentos sôbre essas divisões da Sociologia.

Teorias psicológicas de "nomenclatura"

Entre as teorias analíticas e funcionais de sistemas sociais e as teorias empíricas e dialéticas, faremos breve menção das concepções nomenclaturistas dos sistemas sociais. Essas concepções representam uma espécie de abordagem intermediária — em parte analítica e em parte empírica, em parte nominalista e em parte holística, mas principalmente psicológica — do estudo das *Ganzheiten* sociais. A teoria de Charles P. Loomis sôbre os sistemas sociais é um exemplo típico. Sua definição inicial do sistema social é formulada em têrmos empíricos:

> A interação tende, com o tempo, a desenvolver certas uniformidades, algumas das quais tendem a persistir. Como são *ordenadas e sistemáticas,* podem ser reconhecidas como *sistemas sociais.* Visto que o *sistema social* se compõe de partes identificáveis e interdependentes, dizemos que possui uma estrutura social... O sistema social é formado pela interação dos membros dentro de um padrão[23].

Após esta definição, Loomis dá uma boa descrição empírica dos "*old-order Amish** como sistema social", de vários sistemas sociais rurais[24], (a família rural, os grupos rurais informais, o povoado,

---

teoria de Max Weber, aceita sem crítica, e que mais tarde, em seu "Bibliographical Postscript" (págs. 595-606 de *Social Theory and Social Structure*), êle teve de emendar e corrigir à luz de recentes estudos que contradizem largamente a hipótese de Weber. Em outros estudos, como a sua teoria dos grupos de referência, Merton formula várias hipóteses de "alcance médio", mas, para a sua confirmação, dá apenas provas empíricas fragmentárias e inadequadas que equivalem a simples exemplos ilustrativos.

23 Charles P. Loomis, *Social Systems* (Princeton, New Jersey, 1960), págs. 3-4. Ver também C.P. Loomis e Z. K. Loomis, *Modern Social Theories* (Princeton, New Jersey, 1961), cap. I.

* Seita religiosa estabelecida nos Estados Unidos, ramificação dos menonitas. — *N. do Trad.*

24 Ver C. P. Loomis e J. A. Beegle, *Rural Social Systems* (Nova York, 1950), caps. II, VIII e *passim.* Uma boa análise dos sistemas sociais rurais é dada também na obra de T. Lynn Smith, *The Sociology of Rural Life* (Nova York, 1947), e Sorokin-Zimmerman-Galpin, *A Systematic Source Book in Rural Sociology,* 3 vols. (Minneapolis, 1930-1931; Nova York, 1966.)

o bairro, o centro comercial, e assim por diante), e de outros grupos organizados. A fim de dar uma análise completa dos grupos organizados empíricos e das teorias sociológicas, Loomis desenvolveu, entretanto, o seu próprio modêlo conceptual dos sistemas sociais, chamado "Processually Articulated Structural Model," ou modêlo PAS. Êsse modêlo começa pelo conceito nominalista de ação intencional, motivada e normativamente regulada, daí passando à ação ou interação significativa recíproca de uma pluralidade de agentes, e a seguir para um sistema social como interação simbólica (significativa) ordenada e sistemática de agentes ou indivíduos. Vários sistemas sociais entrelaçados formam a sociedade ou "sistema-mestre". Em todos os sistemas sociais ou sociedades assim definidos, os "elementos que o constituem como sistema social e os processos que o articulam permanecem os mesmos".

Em grande parte, o modêlo PAS de Loomis consiste em enumerar os "elementos e processos persistentes [que] aparecem em todos os níveis de interação ordeira... as partes constituintes de algum todo mais vasto[25]." Êsses elementos são classificados por êle como segue: crença (conhecimento); sentimento; finalidade, meta ou objetivo; norma; *status*-papel (posição); hierarquia; poder; sanção; e facilidade. A cada um dêstes elementos corresponde um "processo elementar" e "categoria estrutural-funcional": ao "elemento de crença", por exemplo, corresponde o processo de "levantamento cognitivo" e a categoria estrutural do "saber"; ao "sentimento" corresponde o processo de "contrôle de tensão e da comunicação emotiva" e a categoria estrutural do "sentir"; e assim por diante. Êstes nove elementos, processos e categorias estruturais são complementados por "processos gerais ou processos-mestres (comunicação, preservação de fronteiras, conexão sistêmica, institucionalização, socialização e contrôle social) e pelas "condições de ação social: territorialidade, tamanho, tempo[26]." Êste esquema é aplicado pelos dois Loomis em sua análise de vários grupos sociais empíricos e das teorias sociológicas de sete sociólogos norte-americanos[27].

O PAS representa mais uma nomenclatura dos pontos importantes que deve estudar um investigador de qualquer grupo social, do

25 Loomis, *Social Systems,* pág. 1-5.
26 *Ibid.,* págs. 6-11.
27 Loomis e Loomis, *Modern Social Theories.*

que uma teoria dos sistemas sociais. Essa nomenclatura é análoga à "*nomenclature de la science sociale*" da escola de Le Play[28] ou a vários questionários de instrução-orientação na pesquisa antropológica de certos grupos pré-letrados, como o *Questionnaire de sociologie et ethnographie,* da Sociedade Antropológica de Paris, ou a *Ethnographische Fragesammlung zur Erforschung des sozialen Leben der F. Völker* (Leipzig, 1906). Essas nomenclaturas e programas de instrução enumeram pontos importantes da família, sociedade ou grupo primitivo que devem ser cuidadosamente estudados, para que a família ou grupo sob pesquisa possa ser adequadamente compreendido e cientìficamente descrito. Tais nomenclaturas são prestimosas num estudo sistemático de sistemas ou grupos sociais, mas não oferecem uma teoria ampla dos sistemas sociais no sentido próprio do têrmo. Guiando-se pelo seu PAS, Loomis deu uma descrição correta de vários grupos empíricos e uma análise exaustiva de várias teorias sociológicas, mas isso não faz com que o PAS se torne uma teoria significativa dos sistemas sociais. Seus "elementos", como "crer, sentir, facilitar e tomar decisões" ocorrem em quase todos os sêres humanos, tanto faz que sejam membros de grupos organizados como de grupos inorganizados ou desorganizados. Êsses "elementos", "processos" ou "categorias estruturais" não contêm critérios capazes de distinguir os sistemas sociais (grupos organizados "ordeiros") das congéries sociais (agrupamentos inorganizados e desorganizados). O PAS tem um caráter essencialmente nominalista-singularista, como tôdas as teorias de ações sociais; como tal, oferece uma útil nomenclatura para o estudo dos sistemas e congéries sociais e culturais, mas não é uma teoria sistemática dos sistemas sócio-culturais.

Os "elementos", "processos" e categorias "estruturais-funcionais" do PAS são antes traços psicológicos dos indivíduos humanos do que propriedades anatômicas (estruturais) e fisiológicas (dinâmicas) dos sistemas sociais e culturais. Os nove "elementos" de Loomis e suas respectivas "categorias estruturais" não nos dão uma verdadeira "anatomia", morfologia ou estrutura dos sistemas sociais, pela mesma razão por que o simples enumerar funções orgânicas como a respiração, a alimentação, o sono e a corrida não nos fornece o conheci-

---

28 Ver *CTS,* cap. II.

mento da estrutura anatômica ou morfológica do organismo. Nem Loomis, nem qualquer outro sociólogo podem construir uma teoria científica da estrutura dos sistemas sociais ou culturais limitando-se simplesmente a enumerar algumas experiências psicológicas de indivíduos.

Os "processos" do PAS — "levantamento cognitivo", "contrôle da tensão", "consecução de metas", "tomada de decisões" etc. — tampouco constituem uma lista dos processos básicos, genéricos e repetitivos dos sistemas sociais ou culturais, mas antes uma lista de processos mentais de indivíduos (pouco importando que sejam membros de um grupo organizado, inorganizado ou desorganizado). Êsses processos psicológicos são completamente distintos dos processos repetitivos dos sistemas sociais ou culturais, p. ex. como e por que tais sistemas se originam e se tornam organizados, como e por que se tornam diferenciados e estratificados, como e por que mantêm sua identidade e continuidade, como adquirem, trocam, distribuem e perdem seus membros, como e por que mudam, como e por que organizam seus sistemas de valôres, relações e instituições, e, finalmente, como e por que morrem e, de quando em quando, revivem[29]. Êstes processos repetitivos dos sistemas sociais são bem diversos dos processos psicológicos individuais de Loomis: os primeiros, e não os segundos, constituem a "fisiologia" dos sistemas sociais e culturais. A classificação de "processos" do PAS mal toca nos processos dêstes sistemas. Em suma, o PAS não contribui sensìvelmente para a anatomia ou a dinâmica dos sistemas sociais e culturais[30]. Por outro lado, o PAS não fornece nenhuma taxonomia sistemática dos sistemas sociais. Loomis analisa sistemas sociais religiosos, educacionais, assistenciais e sanitários, a comunidade "Amish" e algumas comunidades rurais da América Latina, mas não oferece nenhuma taxonomia completa dos sistemas sociais. A êste respeito, o seu esquema PAS reflete a deficiência de outras teorias analíticas e funcionais dêsses sistemas.

---

29 Veja-se, na minha obra *SCP*, caps. XXI e XLVII, uma análise sistemática dos processos básicos repetitivos nos sistemas sociais e culturais.

30 Êstes defeitos são comuns a quase tôdas as teorias sociológicas de "ação social" e "behaviorismo social". Quase nenhuma dessas teorias contribuiu de maneira notável para a "anatomia e fisiologia" ou para a teoria da estrutura e da dinâmica dos sistemas sociais e culturais.

Mais significativa é a contribuição de Loomis para a tipologia dos sistemas sociais[31]. Êle e John C. McKinney publicaram um competente apanhado e análise das tipologias básicas dos sistemas sociais segundo Tönnies, Durkheim, M. Weber, Cooley, Redfield, Becker, Sorokin, Parsons e outros[32]. Essas tipologias, juntamente com os respectivos estudos empíricos de vários sistemas sociais, se bem que atravancadas pelas categorias psicológicas do PAS, representam uma análise cuidadosa de teorias sociológicas e uma significativa contribuição para a Sociologia rural, a Sociologia Geral e o estudo dos sistemas sociais[33].

---

31 Ordinàriamente, a taxonomia-tipologia mista dos sistemas sociais e culturais estuda dimensões diferentes dêsses sistemas. Ver, a êste respeito, o Capítulo XVI da presente obra.

32 Cf. J. C. McKinney e C. P. Loomis, "The Typological Tradition," in J. S. Roucek, *Contemporary Sociology* (Nova York, 1958), págs. 557-582; e J. C. McKinney, "The Role of Constructive Typology in Scientific Sociological Analysis," in *Social Forces*, março de 1950. (Ver, nesses artigos, a literatura relevante sôbre as tipologias de sistemas sociais.) Cf. também W. Heinrich, "Dualistische Lehrgebäude in der Sozialwissenschaften: Zur Frage des Polaritätdenkens in Soziologie und Nazionalökonomie," in *Öesterreichische Akademie der Wissenschaften* (Viena, 1964); e A. Cuvillier, *Manuel de Sociologie*, vol. I, caps. IV e V. Os apanhados e análises de W. Heinrich e de A. Cuvillier sôbre as tipologias dualistas ou polarizadas de sistemas sociais ocupam-se com muitas teorias neste campo, que não são mencionadas nos estudos de Loomis e McKinney.

33 O caráter psicológico-singularista dos meus "elementos-processos-categorias estruturais", agravado pela aceitação de algumas das "variáveis padronais escolásticas de orientação da ação" de Parsons, é o principal responsável pelo fato de terem os Loomis deixado de analisar as bases, os critérios e a concepção dos sistemas sociais e culturais em seu exame, a outros respeitos consciencioso, de sete teorias sociológicas em *Modern Social Theories.* Os autores classificam corretamente cada teoria em cada um dos seus "elementos" de crença, sentimento, realização, normação etc., mas não estabelecem se cada uma dessas teorias tem uma concepção clara dos sistemas sociais e culturais, e, em caso afirmativo, quais são os critérios de um sistema, em que medida cada concepção de um sistema é exemplificada e testada pelos fatos empíricos relevantes, e até que ponto ela contribui para a compreensão das realidades empíricas do mundo superorgânico. Sôbre êste ponto, concordo com a crítica da obra dos Loomis por Alvin Boskoff, publicada em *Social Forces* (1963), 249-250.

Capítulo XIV

TEORIAS DIALÉTICAS DOS SISTEMAS SOCIAIS E CULTURAIS

História sumária da dialética

A lógica, o método, a filosofia e as teorias sociais dialéticas têm uma longa, venerável e fecunda existência na história do pensamento humano.

Com efeito, vamos encontrar um uso proficiente da dialética já entre os antigos tauístas, hinduístas e budistas[1], os pensadores gregos pré-socráticos como Heráclito, e a seguir em Platão, Aristóteles, Plotino e outros neoplatônicos[2]. A dialética lógica teve um magnífico desenvolvimento na obra dos budistas da "Mahayana": Nagarjuna, Asanga, Vasubandhu, Gotama, Dignaga e Dharmakirti[3]. É ela igualmente bem exemplificada por Damáscio e por alguns dos Padres da Igreja, como Clemente de Alexandria, Orígenes, Tertuliano, Sto. Agostinho, Pseudo-Dionísio[4], Máximo o Confessor, Erígena etc. Malgrado o repúdio da dialética por S. Tomás de Aquino como "arte da discussão estéril", e como "arte de falar de tudo e de nada" (Duns Scotus), a lógica dialética da complementaridade e polaridade foram parcialmente usadas por êsses e outros grandes escolásticos (Hugo de S. Vítor, Alberto Magno e alguns dos místicos medievais — Eckhart, por exemplo). Subseqüentemente, desenvolve-se na dialética da *docta ignorantia* de Nicolau de Cusa e nos raciocínios dos místicos como S. João da Cruz e Boehme. Mais tarde, sob

---

1 Veja-se um rápido esbôço da história da lógica dialética em *The Ways and Power of Love,* pág. 364 e segs.

2 Ver um esbôço da dialética de Platão e Plotino em G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie* (Paris, 1962), págs. 30-44.

3 Vejam-se, a êste respeito, as excelentes obras de T. Stcherbatsky, *Buddhist Logic,* 2 vols. (Leningrado, 1932) e *The Central Conception of Buddhism* (Londres, 1923). Ver também R. G. H. Siu, *The Tao of Science* (Nova York, 1957).

4 Ver Gurvitch, *Dialectique et sociologie,* págs. 44-49, sôbre as dialéticas de Damáscio e Pseudo-Dionísio.

várias formas, inclusive a "dialética da negação radical da dialética", de Kant, êsse método e essa lógica foram engenhosamente utilizados por muitos eminentes filósofos, naturalistas e pensadores sociais — Fichte, Hegel, Marx e Proudhon, para mencionarmos apenas uns poucos[5]. Sob a sua forma de "polaridade", a dialética foi largamente usada por grande número de sociólogos "tipológicos" e economistas que, como Tönnies, Spengler, Oppenheimer, Rüstow e muitos outros, construíram "conceitos dualísticos de polaridade", como dois tipos opostos ou contrastantes de sistemas sociais e culturais. A *Gemeinschaft-Gesellschaft* de Tönnies, o *Dasein-Wachsein* de Spengler e a *Herrschaft-Freiheit* de Rüstow são exemplos dessas dualidades de tipos opostos[6].

Por fim, em anos recentes registrou-se um notável renascimento da dialética nas ciências naturais e sociais. Uma constelação de eminentes físicos e matemáticos como Niels Bohr, Louis de Broglie, F. Gonseth, J. L. Destouches, W. Heisenberg e outros[7] a introduziram, sob a forma de "complementaridade dialética", na Microfísica, na Física Nuclear, na matemática do infinitamente grande e do infinitamente pequeno, a fim de reconciliar teorias opostas nestes campos. Em 1947 fundou-se uma revista internacional especializada, *Dialectica*. Nesse órgão, cultores de várias ciências exatas esforçam-se por encontrar, mediante o método dialético, uma solução para várias dificuldades conceptuais e experimentais com que se defrontam em suas pesquisas.

Nestes últimos anos temos observado um número cada vez maior de obras consagradas à dialética na Filosofia e nas Ciências Sociais, e um desenvolvimento ainda mais rápido do uso dêsse método na pesquisa dos fenômenos sociais, culturais e psicológicos, tanto pelos cientistas soviéticos[8] como pelos filósofos, sociólogos e

5 Ver Gurvitch, *Dialectique et Sociologie*, págs. 50, 156.

6 Sôbre esta variedade de dialética, cf. W.Heinrich, *Dualistische Lehrgebäude in den Sozialwissenschaften*.

7 Veja-se, por exemplo, o artigo de Niels Bohr na *Revue de Métaphysique et de Morale*, números 1 e 2 (1961), 1-34; L. de Broglie, *La physique nouvelle et les quanta* (Paris, 1937); F. Gonseth, *Le problème du temps: Essai sur la méthodologie de la recherche* (La Neuveville, Suiça, 1964); e G. Bachelard, *L'activité rationnelle de la physique contemporaine* (Paris, 1951).

8 Veja-se a revista soviética *Voprosy Filosofii*, cada número da qual contém vários estudos consagrados à dialética. V. I. Cherkesov, *A Dialética Materialista como Lógica e como Teoria do Conhecimento ("Materialistitcheskaia dialektika kak logika i kak teoria poznania")*, (Moscou, 1962); G. V. Platonov e M. N. Rutkevitch, "A Dialética da Natureza como Ciência Filosófica" ("O dia-

investigadores psicossociais do Ocidente. Exemplos representativos das obras ocidentais recentes sôbre dialética incluem as monografias de Merleau-Ponti, Sartre, Gurvitch e Kühne; outras serão mencionadas em secções ulteriores dêste capítulo[9].

É provável que êste renascimento da dialética prossiga durante os próximos anos. A corrente dialética de pensamento filosófico é tão significativa que nenhum exame geral da sociologia de hoje pode dar-se ao luxo de omiti-la (como fazem muitos sociólogos norte-americanos e, em grau menor, europeus). O mais eminente líder da "sociologia dialética empírico-realista" em nossos tempos e, sem a menor dúvida, Georges Gurvitch (que batizou o seu sistema de sociologia como *hyper-empirisme dialectique* ou "dialética empírico-realista"). Por esta razão, nossa análise da sociologia dialética e da teoria dialética dos sistemas sociais e culturais se concentrará no exame da sociologia dialética empírico-realista de Gurvitch.

A sociologia dialética empírico-realista de Gurvitch

Homem de extraordinária erudição, autor de numerosas obras sôbre Filosofia e Sociologia geral e especial[10], sucessor de Durkheim em sua cátedra da Sorbona, Gurvitch (1894-1965) desenvolveu a sua sociologia dialética num dos mais originais e significativos sistemas sociológicos de nossos tempos. A complexidade, as peculiaridades e as abundantes classificações dêste sistema não comportam um trata-

---

lektike prirody kak filosofskoi nauke"), in *Voprosy Filosofii*, n.º 3 (1963), 134-145; e M. Rosental, *Princípios de Lógica Dialética* (*Printsipy dialektitcheskoi logiki*), (Moscou, 1960). Um grande número de monografias especiais dedicadas à dialética tem sido publicado por eruditos soviéticos, sem falar em centenas de artigos.

9 M. Merleau-Ponti, *Les aventures de la dialectique* (Paris, 1955); J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, vol. I (Paris, 1960); G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie;* e O. Kühne, *Allgemeine Soziologie* (Berlim, 1958); P. M. Blau, *Exchange and Power in Social Life* (Nova York, 1964).

10 Dentre as numerosas obras de Gurvitch podem ser mencionadas aqui as seguintes: *Traité de sociologie*, em colaboração com 27 especialistas (2 vols.; Paris, 1958 e 1960); *La vocation actuelle de la sociologie* (Paris, 1957); *Determinismes sociaux et liberté humaine* (Paris, 1955); *Sociology of Law* (Nova York, 1942); *La multiplicité des temps sociaux* (Paris, 1958); *Initiation à la sociologie de la connaissance* (Paris, 1948); monografias sôbre as teorias sociológicas e as filosofias de Marx, Saint-Simon, Proudhon, Comte e Fichte; *Le concept de classe sociale de Marx à nos jours* (Paris, 1954); e *Dialectique et sociologie* (Paris, 1962). A maioria destas obras foram traduzidas em línguas estrangeiras. Em acréscimo aos seus numerosos volumes, Gurvitch fundou e dirigiu *Cahiers internationaux de sociologie*, uma das revistas importantes especializadas nesta ciência.

mento sumário adequado em algumas páginas apenas[11]. Tudo que posso fazer aqui é dar uma idéia de seu caráter essencial — seu método dialético, seu quadro conceptual, as maneiras pelas quais o método é aplicado ao estudo da realidade social integral e os resultados cognitivos do estudo de Gurvitch.

Aspectos e formas da dialética de Gurvitch

Durante a sua longa história o têrmo dialética recebeu tantos significados diferentes que, se não fôr claramente definido, pode significar tudo e nada. Gurvitch apresenta uma extensa análise, com especificações e classificações das principais formas de método dialético, assim como dos processos dialéticos na realidade social objetiva. Eis aqui os traços essenciais da dialética de Gurvitch:

1. Faz êle distinção entre a dialética como estudo dos movimentos dialéticos na realidade social total, como os movimentos dialéticos reais a processar-se na realidade, e como as relações dialéticas entre o método dialético e os movimentos sociais reais. Uma unificação destas três formas de dialética ou, em sua linguagem, uma "dialetização da dialética", é necessária à compreensão adequada da realidade social integral.

2. De tôdas as ciências, "a Sociologia é a que mais necessita uma aplicação do método dialético".

3. Como *método*, a dialética tem as seguintes características:

A. A verdadeira tarefa (e a inspiração) do método dialético é a demolição de todos os conceitos adquiridos e cristalizados, a fim de impedir-lhes a "mumificação" resultante da incapacidade de apreender as totalidades reais e de prestar contas, simultâneamente, dos conjuntos *(Ganzheiten)* sociais e de suas partes. Por esta razão o método dialético, para ser fecundo, precisa ser *antidogmático,* isto é, isento de tôda pressuposição filosófica ou científica:

> A impenitente e intransigente dialética, virulenta e fiel à sua vocação, não pode ser nem espiritualista, nem materialista, nem mística... Como método, a dialética é sempre uma *negação,* não porque oponha umas às outras as teses e antíteses antinômicas — oposição essa que constitui apenas uma de suas operações de dialetização, a saber, o processo de polarização — mas porque

11 Um sumário completo dos pontos principais, organizado pelo próprio Gurvitch, compreende mais de cem páginas.

> a dialética *nega também as leis da lógica formal* na medida em que essas leis não se acham incluídas num conjunto (social) que as ultrapassa, pois nenhum elemento é jamais idêntico a si mesmo do ponto de vista dialético... Isto não quer dizer que a negação implicada no método dialético ou, pelo menos, na negação da negação, produza milagres como pensava Hegel. A negação dialética não é mais do que uma destruição da lógica formal, do geral, do abstrato, do discursivo, a fim de atingir aquilo que êles encobrem... Segundo a fórmula feliz de Jean Wahl, a dialética é... antes um caminho do que um ponto de chegada... É um fogo purificador que prepara o caminho para a ciência e a filosofia ao patentear o que se encontrava oculto.

De acôrdo com F. Gonseth e M. Barzin, "a atividade dialética é a purificação de nossos conhecimentos sob a pressão da experiência com que êles se defrontam... É aquela concepção da ciência, segundo a qual tôda proposição científica está, em princípio, sujeita a revisão".

B. Outra característica do método dialético é que:

> A dialética que se ocupa tanto com o movimento real como com o método trata simultâneamente de conjuntos e de seus elementos constituintes, de totalidades e das suas partes. Tem por objeto os movimentos dos *todos* e de suas partes, e em particular o movimento entre ambos. A verdadeira dialética recusa-se a aniquilar a unidade na multiplicidade ou a multiplicidade na unidade, porque o movimento simultâneo dos conjuntos (sociais) e de suas partes pressupõe ambos êsses aspectos.

C. "A dialética encarada em todos os seus aspectos é... um combate à estabilidade artificial, tanto na realidade social como no conhecimento. É a demolição do obsolescente no mundo real e dos conceitos mumificados que impedem a penetração cognitiva no real, e particularmente na realidade social. A dialética combate simultâneamente o ceticismo e o dogmatismo."

D. A dialética é, por um lado, manifestação; por outro lado, é um pôr a nu tensões, oposições, conflitos, lutas, aspectos contrários e contraditórios (nas realidades e conceitos sociais). "É manifestação e revelação do fato de que os elementos do mesmo conjunto condicionam-se mùtuamente e, com exceção das antinomias autênticas (como Ser e Nada, Necessidade Absoluta e Liberdade Criadora Ilimitada), a maioria das manifestações conflitantes também se podem

interpenetrar, além de combaterem-se. Em suma, a dialética revela uma infinidade de graus intermediários entre os têrmos opostos que ela se esforça por estudar em tôda a sua variedade real, como os graus intermediários entre o quantitativo e o qualitativo, a liberdade e o determinismo, o organizado e o espontâneo, o indivíduo e as coletividades, etc."

E. "Como *método,* a dialética é acima de tudo um meio específico de cognição adequada dos movimentos das totalidades sociais e históricas reais."

F. "Como *movimento real,* a dialética é o caminho seguido pelas totalidades humano-sociais e históricas no processo de sua formação e re-formação, no mútuo engendrar-se de seus conjuntos e partes, de suas ações e de suas obras, na luta dessas totalidades contra os obstáculos internos e externos que se erguem no seu caminho."

G. "Finalmente, o terceiro aspecto da dialética é a *relação dialética* estabelecida entre o objeto construído pela ciência, o método usado e a realidade respectiva." (Só a dialética é capaz de combater as diversas avaliações subjetivas que contaminam as interpretações individuais e coletivas das realidades sociais e de suas mudanças)[12].

A respeito da multiplicidade dos procedimentos operacionais da dialética e sua aplicação à Sociologia, diz Gurvitch que "um dos erros graves de tôdas as variedades de dialética elaboradas até a data presente é a tendência de reduzir todos os procedimentos operacionais dialéticos a um só — a *antinomia,* isto é, a *polarização dos contraditórios".* (A maioria dos dialéticos, inclusive Damáscio, Fichte, Proudhon, Kierkegaard, Plotino, Leibnitz, Hegel, Marx e Sartre, pecaram por uma *"inflação e fetichismo da antinomia";* ao passo que a introdução, em nossos dias, da dialética nas ciências naturais tem revelado a tendência contrária, que consiste em reduzir todos os métodos dialéticos ao procedimento operacional da *complementaridade*). Entrementes, existem, pelo menos nas Ciências Sociais, cinco procedimentos operacionais distintos de dialética, a ser usados num estudo dos fenômenos da realidade social total. Êsses cinco procedimentos e movimentos são a dialética de complementaridade, a dialética de mútuo envolvimento, a dialética de ambigüidade e ambivalência, a dialética de polarização e a dialética da reciprocidade de perspectivas.

---

12 G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie,* págs. 5-28, 179-188.

A dialética de complementaridade mostra que dois têrmos ou elementos que parecem ser contrários ou mùtuamente exclusivos são, na realidade, irmãos gêmeos ou pares que se incluem um ao outro no mesmo conjunto conceptual ou real. O aspecto anterior e posterior da cabeça humana, ou as duas vertentes opostas de uma montanha, que parecem tão diferentes um do outro e mesmo contrários, tornam-se complementares quando examinamos a cabeça inteira ou galgamos o cume da montanha; êstes exemplos nos dão uma imagem concreta da complementaridade revelada por essa dialética. A mútua complementaridade das teorias ondulatória e corpuscular da luz na Física moderna, da concepção total e da explicação, do contínuo e do descontínuo, do imediato e do mediato, do abstrato e do concreto, do absoluto e do relativo, do superficial e do profundo, do positivo e do negativo, são outros exemplos de complementaridade dialética. Cada têrmo (ou elemento real) de cada um dêsses pares não pode ser adequadamente compreendido (ou mesmo existir na realidade) sem o outro têrmo ou elemento. Êles se complementam dialèticamente um ao outro.

A dialética de mútuo envolvimento consiste naqueles têrmos ou elementos que à primeira vista parecem ser contrários ou heterogêneos, mas que na realidade se sobrepõem ou interpenetram parcialmente, ou são imanentes um ao outro. Sem a dialética de mútuo envolvimento não poderíamos compreender adequadamente a relação entre o corpo e a mente ou os fenômenos mentais e sociais na sua totalidade, pois existe um elemento mental nos fenômenos sociais e um elementos social nos fenômenos mentais.

A dialética de ambigüidade e ambivalência aplica-se a contrastes como "inimigos amistosos" (amigos que são ao mesmo tempo inimigos), atrações que ao mesmo tempo repelem, confortos que simultâneamente desconfortam.

A dialética de polarização é exemplificada pela clássica dialética de tese, antítese e síntese, pela dialética da "identidade dos opostos", ou pela *coincidentia oppositorum*. "Na realidade social humana não existem elementos contraditórios ou antinômicos que como tais permaneçam perpètuamente, em todos os tempos e lugares, em tôdas as circunstâncias e em tôdas as suas mudanças." As tensões, os conflitos, as lutas, os contrários (conceptuais e reais) que não podem ser compreendidos por outras dialéticas precisam às vêzes ser aclarados pela dialética de polarização. (A dialética hegeliana é um exemplo clássico dêste método.)

A dialética da reciprocidade de perspectivas busca penetrar distinções entre elementos ou têrmos que nem se prestam à identifi-

cação nem à separação, mas cuja imanência mútua é tão intensa que resulta num paralelismo ou simetria em suas manifestações. A tantas vêzes observada reciprocidade de perspectivas entre uma opinião coletiva e a opinião do indivíduo — membro da mesma coletividade — pode servir como exemplo de reciprocidade de perspectiva.

Tais são as características essenciais e formas operacionais da dialética de Gurvitch. A despeito de sua importância, porém, a dialética não explica os fenômenos sociais. "Conduz-nos ao limiar da explicação em Sociologia, mas não transpõe êsse limiar... A dialética empírico-realista limita-se a formular as questões, mas não fornece as respostas. Apenas constrói o arcabouço da explicação[13]."

Antes de examinarmos como esta dialética (em cooperação com métodos analíticos, singularizadores e tipológicos) é aplicada por Gurvitch ao estudo dos fenômenos sociais, precisamos conhecer o quadro conceptual do seu sistema de Sociologia Geral. Os pontos essenciais dêsse quadro são os seguintes[14]:

1. "O domínio da Sociologia é a realidade social — a participação do humano no humano — irredutível a qualquer outra realidade. A realidade social afirma-se acima de tudo nos 'fenômenos sociais totais' ou nas totalidades (sociais) dinâmicas, fluidas e sempre mutantes [sistemas unificados]".

2. "Os fenômenos sociais totais são multidimensionais e têm diferentes níveis de profundidade... [A despeito de sua diferenciação] êsses níveis de profundidade formam um conjunto indissolúvel nos fenômenos sociais totais, sem excluir, no entanto, uma certa descontinuidade entre diferentes níveis de profundidade, ou mesmo a possibilidade de conflitos entre êles."

3. "A Sociologia é uma tipologia qualitativa e descontínua, baseada na dialética dos fenômenos sociais totais inestruturáveis, estruturáveis e estruturados, estudados em todos os seus níveis de profundidade, em todos os seus setores, a fim de seguir-lhes os movimentos de estruturação, destruturação, restruturação e estouro *(éclatement)*. Ela encontra a explicação dêsses fenômenos em colaboração com a História."

---

13 *Ibid.*, págs. 189-200.

14 Antes de formular a sua concepção da Sociologia Geral Gurvitch delineia as principais concepções anteriores dessa ciência. Nesse esbôço, algumas concepções, inclusive a minha, são delineadas de forma inexata. Por esta razão, as críticas dirigidas por Gurvitch contra essas concepções representam a crítica de um "homem de palha" e não das teorias que êle atribui aos sociólogos criticados. Ver G. Gurvitch, *Traité de sociologie,* vol. I, págs. 3-19, 28-64.

4. Esta Sociologia divide-se em *microssociologia* e *macrossociologia*. A *microssociologia* estuda as manifestações mais simples da realidade-sociabilidade social, isto é, "as múltiplas maneiras de ser ligado pelo todo e no todo [*par le tout et dans le tout*]". As duas formas principais de sociabilidade são a "nostridade" (*les nous*) e a "relação para com um *alter*". A nostridade abrange o "nós" de uma família, "nós, os americanos", "o nosso sindicato" e qualquer grupo em que tenha havido uma fusão parcial da consciência ou intuição individual e da coletiva. A "relação para com um *alter*" resulta de uma oposição parcial entre "eu", "tu", "êle" e "êles" nas relações interpessoais. Nenhuma dessas formas de sociabilidade deve ser confundida com as estruturas ou grupos sociais. A sociabilidade sob ambas as formas é a substância de que é feita qualquer estrutura social, grupo ou coletividade, todos êles variando em intensidade e profundidade. Há $n + 1$ formas de sociabilidade. As principais são a *comunhão* — a mais intensa e mais espontânea forma de "nostridade"; a *comunidade* (intermediária); e a *massa* — a menos intensa e mais coibida forma de "nostridade".

5. A *macrossociologia* trata de todos os principais níveis de profundidade da realidade social total em seus conjuntos estruturáveis e estruturados: grupos, classes e sociedades globais. Sublinhando o aspecto pragmático e modificável da sua classificação dêsses níveis, Gurvitch distingue dez níveis de profundidade na realidade social total, começando pelo mais fàcilmente observável e terminando pelo mais oculto. São êles: *Primeiro,* o nível superficial, morfológico ou ecológico da realidade social: ambiente geográfico e tecnológico, composição idade-sexo-raça da população, índices de natalidade, mortalidade e casamentos, migrações, construções, estradas de ferro e tôdas as variedades de "cultura material" fria. Êstes fenômenos são fàcilmente observáveis e muitas vêzes mensuráveis. *Segundo,* dos padrões organizados, centralizados e hierarquizados de conduta coletiva. Êste nível coíbe exteriormente a conduta do indivíduo de acôrdo com as regras preestabelecidas. *Terceiro,* o nível dos modelos, regras, sinais e regras de conduta. Êstes modelos, regras e sinais são guias e normas obrigatórias para a conduta individual e coletiva. São, ao mesmo tempo, produtos e produtores da cultura. *Quarto,* o nível da conduta coletiva regular, exterior aos padrões organizados de conduta coletiva. A conduta ritual e procedimental baseia-se em regulamentações rigorosas. Os *folkways,* usos e costumes, modas e caprichos são exemplos dêste nível da realidade social. A rêde dos papéis sociais assumidos, interpretados e aquilatados pela coletividade constitui o *quinto* nível. As atitudes coletivas formam o

sexto nível. Essas atitudes são elementos imponderáveis da realidade social e não podem ser reduzidas a atitudes puramente mentais. São disposições que impelem indivíduos e grupos a reagir de certo modo, a conduzir-se de certa maneira, a assumirem determinados papéis sociais e a serem guiados por símbolos.

Os símbolos sociais constituem o *sétimo* nível. Servem êles como mediadores entre o conteúdo que simbolizam e os agentes coletivos e individuais por quem são criados e a quem se dirigem. Velando o que revelam e revelando o que velam, ora impelem indivíduos e coletividades à prática de várias ações, ora lhes inibem as atividades. Em sua totalidade, constituem uma importante camada da realidade social.

O *oitavo* nível compreende as atividades coletivas efervescentes, inovadoras e criadoras. Pelo que têm de imprevisível, pela sua inconformidade, novidade, criatividade e revolta contra as formas regulares, impostas e cristalizadas de conduta coletiva, essas atividades diferem essencialmente das atitudes e da conduta coletivas, regulares e conformistas. As atividades inovadoras, revolucionárias e criadoras ocupam um lugar muito maior e desempenham um papel mais contínuo na realidade social do que geralmente se imagina. As idéias e valôres coletivos constituem o *nono* nível. "Por trás de tôda a variedade de atividades e atitudes coletivas, de tôdas as formas de organização social, de todos os modelos, sinais, papéis e símbolos, fica o mundo das idéias e valôres coletivos," objetivado e exteriorizado por todos os níveis anteriores da realidade social. Êste nível da realidade social é mais oculto e menos fàcilmente observável do que todos os níveis precedentes.

O *décimo* nível é o das mentalidades e atos psíquicos coletivos. "A vida psíquica se manifesta em todos os níveis da realidade social e forma parte integrante dela." Dentro dos fenômenos psíquicos totais podemos distinguir as mentalidades individuais, interpessoais e coletivas. Tôdas elas são repassadas, em grau variável, pela realidade social. Êste nível da realidade social é o mais oculto e o mais difícil para o estudo científico. Só pode ser apreendido e estudado de forma mais ou menos adequada por meio da dialética empírico-realista.

Cada um dêsses dez níveis está ligado à realidade social total e interpenetra em graus variáveis os demais níveis[15]. Ao mesmo tempo, acham-se em perpétuo conflito uns com os outros.

---

15 Veja-se uma discussão completa dêstes níveis em Gurvitch, *Traité de sociologie,* vol. I, págs. 3-64, 135-185.

Macrossociologia dos agrupamentos sociais, estruturas e sociedades globais

Além do estudo dos níveis de profundidade, da realidade social, a macrossociologia investiga os agrupamentos, classes e estruturas sociais, assim como as sociedades globais reais. Segundo Gurvitch, um grupo social "é uma unidade coletiva real, mas parcial, diretamente observável e baseada em atitudes coletivas contínuas e ativas. Tem uma missão comum a cumprir, uma unidade de atitudes, de atividade e de conduta que constituem um arcabouço social estruturável tendendo a uma relativa coesão social de manifestações de sociabilidade". Todo grupo social real, representando um agregado de formas microssociais de sociabilidade e de níveis de profundidade da realidade social, é uma unidade real concreta mais rica do que $n + 1$ formas de sociabilidade, regulações, organização e outros níveis de profundidade da realidade social.

Na classificação dos grupos sociais Gurvitch usa quinze critérios diferentes, como *função* (agrupamentos unifuncionais, multifuncionais e suprafuncionais); *tamanho; duração; ritmo de mudança; grau de dispersão* (agrupamentos a distância, com contatos artificiais, reuniões periódicas etc.); *base de formação do agrupamento* (fatual, voluntária ou imposta); *agrupamentos abertos, fechados e condicionalmente acessíveis; inorganizados e não estruturados; valor central* (parental, fraternal, local, econômico, não lucrativo, místico-estático); *grau de unidade* (unido, centralizado, federalista, confederalista), e assim por diante. O uso que fizermos dêstes critérios como sociólogo pode dar uma caracterização exata de cada agrupamento social, e particularmente de complexos grupos sociais "suprafuncionais" como a *classe* social. Gurvitch examina várias definições desta última (inclusive a marxista) e conclui que nenhuma delas, inclusive a de Halbwachs e a de Sorokin (que êle considera as melhores) conseguiu inteiramente defini-la. A sua própria definição, formulada mediante uma combinação de onze dentre os seus quinze critérios, é dêste teor:

> A classe social é um agrupamento: 1) suprafuncional; 2) com um vasto número de membros; 3) permanente; 4) não localizado, mas disperso; 5) fatual (não voluntário, nem coercivamente impôsto); 6) aberto; 7) inorganizado, mas estruturado; 8) combativo em sua orientação; 9) resistindo, em geral, à penetração pelas sociedades globais (exceto quando uma determinada classe

social ocupa a posição dominante no poder); 10) radicalmente incompatível com outras classes sociais; 11) exercendo apenas um contrôle e uma coibição condicionais sôbre os seus membros[16].

A par das formas de sociabilidade, dos níveis de profundidade e de uma multidão de agrupamentos sociais — pequenos e vastos, como as classes sociais — a realidade social total possui uma importante categoria de fenômenos que Gurvitch denomina estruturas sociais. Em Sociologia, estas desempenham um papel semelhante ao da *Gestalt* em Psicologia. Segundo Gurvitch:

> Tôda estrutura social é um equilíbrio precário, sempre a reconstituir-se, entre uma multiplicidade de hierarquias no fenômeno macrossociológico total, cujo substituto é a estrutura social: equilíbrio entre hierarquias específicas de níveis de profundidade, manifestações de sociabilidade, regulações sociais, tempos sociais... agrupamentos sociais, classes sociais e suas organizações. Êsse equilíbrio entre múltiplas hierarquias é armado e cimentado por modelos, sinais, símbolos, papéis sociais, valôres e idéias — em resumo, pela cultura própria de uma dada estrutura social. As estruturas de sociedades globais são cimentadas pela civilização total que as recobre e em que as estruturas participam como suas produtoras e beneficiárias[17].

Desta definição das estruturas sociais deprende-se que Gurvitch entende por êste têrmo algo muito diverso das concepções correntes de estruturas sociais, concepções essas que lhe parecem deficientes e inadequadas.

Finalmente, sua análise da realidade social total com a respectiva sociabilidade, níveis de profundidade, agrupamentos, classes sociais e estruturas termina pela das sociedades globais — os mais vastos, imponentes e ricos em conteúdo de todos os fenômenos sociais ou supersistemas socioculturais. Em sua plenitude e autoridade, elas ultrapassam todos os agrupamentos funcionais, classes e estruturas sociais. São "macrocosmos de macrocosmos" sociais. Cada sociedade global tem soberania jurídica sôbre todos os agrupamentos sociais

---

16 G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie,* pág. 345; veja-se neste volume um desenvolvimento mais completo da sua teoria dos agrupamentos e dos critérios da sua classificação dos agrupamentos sociais, págs. 268-348. Uma versão abreviada desta teoria e classificação, assim como uma definição ligeirameste modificada da classe social, são dadas no *Traité de sociologie* de Gurvitch, vol. I, págs. 184-204.

17 *Traité de sociologie,* vol. I, págs. 216-235.

(inclusive o Estado) que se acham integrados nela. Tôda sociedade global é estruturada, suprafuncional e até certo ponto organizada. As sociedades globais participam na criação de sua civilização, que constitui o seu cimento. No entanto, as civilizações muitas vêzes transbordam as fronteiras das sociedades globais e lhes sobrevivem.

Gurvitch usa seis critérios para classificar as sociedades globais, de que distingue quatorze tipos. Quatro dêstes são primitivos ou arcaicos em suas estruturas: tribos organizadas em conjuntos maiores, ou com base em bandos familiais, ou num chefe dotado de poder religioso, ou numa família militar ampliada, ou num clã monárquico de agrupamentos locais.

Os tipos de sociedades globais históricas são seis: teocracias carismáticas (como o antigo Egito); sociedades patriarcais (descritas no Velho Testamento); sociedades feudais (como as que existiram na Europa do século X ao XIV); cidades-Estados (como a *polis* grega ou a *civitas* romana de 500 a 100 a. C.); sociedades de capitalismo emergente; e sociedades de capitalismo evoluído (como as da Europa no século XIX e comêço do século XX).

Os quatro tipos contemporâneos de sociedades globais são: sociedades de capitalismo evoluído (como o sistema capitalista dos Estados Unidos); sociedades fascistas tecno-burocráticas (Itália de 1922-1944, Alemanha de 1933-1945); coletivismo estatal (U. R. S. S. e China a partir de 1949); coletivismo pluralista (êste tipo não se encontra ainda plenamente realizado, mas a Iugoslávia e talvez a U. R. S. S. podem estar evoluindo nessa direção[18].

Tal é o arcabouço conceptual da realidade social total, segundo foi construído por Gurvitch. Êle nos dá a "histologia" (em sua análise microssociológica da sociabilidade) e a anatomia macroscópica (vertical e horizontal), bem como a taxonomia da realidade social total ou, em outros têrmos, uma teoria sistemática da diferenciação e estratificação dessa realidade. Através de tôda a sua análise, põe constantemente em destaque o equilíbrio "fluido", precário e sempre mutante de cada uma de suas totalidades e seus processos incessantes de estruturação, destruturação e restruturação. Desta forma a sua vasta teoria contribui para a "fisiologia" dos sistemas sociais.

As sociologias especiais de Gurvitch

Uma vez compreendido, o arcabouço da realidade social total que acabamos de descrever explica fàcilmente as características essenciais das sociologias especiais de Gurvitch, como a sua sociologia do

18 *Ibid.*

conhecimento, sociologia da vida moral, sociologia do direito, e sua teoria dos tempos sociais. O problema central de tôdas essas sociologias especiais é a correlação funcional entre a forma específica de sociabilidade, nível de profundidade, agrupamentos, classes sociais, estruturas sociais ou sociedades globais, e as formas específicas de conhecimento, filosofia, ideologia, fenômenos morais, direito ou concepção do tempo em cada um dêsses conjuntos sociais.

A definição da sociologia do conhecimento por Gurvitch ilustra êste ponto:

> A sociologia do conhecimento é um estudo das correlações funcionais que podem ser estabelecidas entre diferentes gêneros e sistemas de conhecimento, por um lado, e o arcabouço social, tipos de sociedades globais, classes sociais, agrupamentos sociais particulares e manifestações diversas de sociabilidade, pelo outro. Entre as totalidades sociais, as estruturas sociais parciais e especialmente as globais fornecem o principal marco orientador dêstes estudos[19].

Gurvitch distingue duas espécies de conhecimento: por um lado o conhecimento perceptivo dos mundos exteriores, do *alter,* da nostridade, dos grupos, das sociedades, o senso comum e o conhecimento técnico, político, científico e filosófico; e, pelo outro, um conhecimento místico e racional, empírico e conceptual, positivo e especulativo, intuitivo e reflexivo, simbólico e adequado, coletivo e individual. A seguir, formula várias correlações funcionais entre os seus conjuntos sociais e uma variedade específica de conhecimento. Sustenta, por exemplo, que na hierarquia de várias espécies de conhecimento dentro da sociedade global teocrático-carismática, o primeiro lugar cabe ao conhecimento mitológico-filosófico, o segundo ao técnico e político, o terceiro ao conhecimento do mundo exterior, o quarto ao conhecimento de senso comum e bom senso, o quinto ao científico, o sexto ao conhecimento de um *alter,* do "nós", dos agrupamentos sociais e sociedades. Num tipo patriarcal de sociedade global, a hierarquia dos conhecimentos é bem diversa: aqui o primeiro lugar é ocupado pelo senso comum, o segundo pelo de um *alter,* do "nós" e dos grupos sociais, e o último lugar, o menos importante de todos, pelo conhecimento técnico. Ainda mais diferentes são as hierarquias de conhecimentos nas sociedades globais feudal e capitalista. Na sociedade capitalista organizada, por exemplo, a hierar-

---

19 *Ibid.,* vol. II, págs. 120-121.

quia dos vários conhecimentos é: 1) conhecimento técnico e político; 2) científico; 3) conhecimento do mundo exterior; 4) conhecimento de um *alter*, do "nós" e dos grupos sociais; 5) conhecimento filosófico; e 6) conhecimento de senso comum[20].

Sua sociologia da vida moral, do direito, e sua teoria dos tempos sociais são desenvolvidas ao longo de linhas semelhantes[21].

Em tôdas essas sociologias especiais, os princípios de Gurvitch sôbre a multidimensionalidade dos fenômenos sociais, os seus equilíbrios precários e a sua estruturação, destruturação e restruturação, são sistemàticamente mantidos, a par de uma análise lógico-dialética dos fenômenos estudados.

Avaliação geral e crítica

Tomada em sua totalidade, a contribuição de Gurvitch para as sociologias gerais e especiais é uma das mais significativas dos nossos tempos. Seu sistema de Sociologia Geral é mais sistemático, original e mais completamente desenvolvido do que a maioria das teorias contemporâneas de Sociologia Geral. Sua extraordinária erudição em Filosofia, Ciências Sociais e teorias sociológicas, a relativa lucidez de seu pensamento, reforçada pela excepcional diversidade de suas experiências de vida, fazem com que suas obras principais sejam cognitivamente importantes, estimuladoras de reflexão e realmente iluminadoras. Tanto pelas verdades como pelos erros que contêm, essas teorias enriquecem em notável grau o nosso conhecimento da realidade social integral. Nenhum historiador das sociologias gerais e especiais nos meados do século XX pode passá-las em silêncio. Ocupam, desde já, um lugar de honra na Sociologia dêsse período.

Minhas críticas ao seu sistema de Sociologia não devem de modo algum diminuir ou cancelar esta avaliação geral das contribuições de Gurvitch. Como tôda teoria científica, e especialmente sociológica, as suas têm, lado a lado com as suas "virtudes" e pontos válidos, muitas falhas, deficiências e erros. Examinemos agora êsses defeitos.

A despeito da sua lúcida análise das dialéticas de Platão, Plotino, Kant, Fichte, Proudhon, Marx, Sartre e outros, e não obstante a sua aclaração das características essenciais e principais formas

---

20 *Ibid.*, págs. 120-135.

21 *Ibid.*, págs. 137-206; *Sociology of Law;* e *The Spectrum of Social Time*, edição inglêsa (Dordrecht, Holanda, 1964).

operacionais da dialética, a concepção de Gurvitch sôbre a dialética padece de cinco defeitos sérios: atribui-lhe vários traços errôneos; multiplica desnecessàriamente as suas formas "operacionais"; é vaga em vários pontos; superestima o seu poder e suas funções cognitivas; êle próprio só as usa moderadamente em suas análises da realidade social.

Segundo Gurvitch, o método dialético é, acima de tudo, "uma demolição de todos os conceitos adquiridos e cristalizados". É sempre uma negação, acrescenta êle, inclusive uma "negação das leis da Lógica formal". Descreve-a como uma espécie de fôrça revolucionária perene, incessantemente a derrubar "conceitos mumificados", "as leis da Lógica formal, o abstrato, o discursivo, o geral, a fim de chegar ao que êles encobrem". Esta caracterização do método dialético me parece unilateral, não dialética e inexata. As dialéticas de complementaridade e de polaridade não são apenas demolidoras mas construtivistas, não só negativas mas também afirmativas. Se não é assim, os têrmos "negação" e "demolição" tornam-se vazios e perdem todo significado.

A declaração muitas vêzes repetida por Gurvitch, de que o método dialético "nega as leis da Lógica formal" (isto é, os princípios de identidade, de contradição e de exclusão do meio têrmo) é muito discutível. Com efeito, a dialética não é uma negação das leis da Lógica formal, mas uma extensão especial e uma modificação dessas leis. Apenas parece negá-las; na realidade, afirma-as e usa-as em suas inferências. A clássica identificação estabelecida por Hegel entre a categoria do Ser e a do Nada pode servir como um exemplo disto. Se êle tivesse afirmado simplesmente que o Ser é idêntico ao Nada, sua proposição negaria, sem dúvida nenhuma, a lei lógica de contradição. Ao invés disso, êle supôs inicialmente que todo conceito contém em si mesmo, implìcitamente, o seu contrário, e assim que aquêle é definido e determinado, êsse contrário se torna explícito; daí resulta que as duas proposições se tornam contraditórias e conduzem a uma terceira proposição mais adequada (tese-antítese-síntese). A seguir, para obter o seu conceito de Ser Puro, Hegel abstraiu do Ser tôdas as diferenças específicas, tôdas as características, e o reduziu à "simples imediação vazia" — a um simples "é" ou "essidade" destituída de qualidade, quantidade ou propriedades, sem características de espécie alguma, absolutamente indeterminada, sem feições, vazia. Êsse vazio não é coisa nenhuma; é uma mera ausência de qualquer coisa. Uma tal ausência de tudo é o simples Nada. Só depois desta operação — aliás perfeitamente lógica — é que Hegel afirma a identidade do Puro Ser com o Nada. Em sua suposição inicial, assim como

em tôdas essas operações dialéticas, êle não violou nenhuma lei da Lógica formal, inclusive a lei de contradição.

O mesmo se pode dizer das asserções dialéticas de Hegel, de que "tôda determinação é negação" ("A é B" significa A é não C, D ou N; "A é não B" contém uma negação explícita). Definir significa limitar, determinar; e isto, por sua vez, significa negar. Portanto, "afirmação na negação", "negar é postular". Tôdas essas afirmações, inclusive a "identidade dos contrários" postulada por Hegel, foram alcançadas mediante operações lógicas semelhantes às realizadas com o Ser e o Nada. Em tôdas essas operações, nenhuma das leis da Lógica formal foi violada; pelo contrário, foram elas usadas com grande habilidade para chegar a estas e muitas outras conclusões[22].

O mesmo se pode dizer da lógica dialética dos textos tauístas e budistas, de Platão e Plotino, de Pseudo-Dionísio e de J. S. Erígena, de Nicolau de Cusa e outros dialéticos eminentes[23].

Outra característica discutível atribuída por Gurvitch à dialética é a sua isenção de quaisquer pressuposições filosóficas ou científicas. A dialética, diz êle, não pode ser espiritualista, nem materialista, nem mística. Se esta asserção significa que o cânone da Lógica dialética em si mesmo não está ligado a esta ou aquela filosofia ou pressuposição dogmática, o mesmo se pode afirmar das leis da Lógica formal ou matemática. Esta característica não é uma diferença específica da dialética. É uma propriedade de tôdas as formas de Lógica. Se a afirmação significa que o uso do método dialético constitui uma garantia contra tôda e qualquer pressuposição filosófica ou científica, então a afirmação é evidentemente insustentável. Em primeiro lugar, a sua própria análise dos sistemas de grandes dialéticos, de Platão a Sartre, mostra que todos êles fizeram muitas e diferentes pressuposições filosóficas ou científicas, e que todos cometeram uma série de erros a despeito de terem usado o método dialético. Em segundo lugar, estar isento de tôda filosofia é também "uma filosofia que consiste em não ter filosofia". Tais dialéticas, supostamente não filosóficas e antidogmáticas, têm se baseado em filosofias idealistas,

---

22 Veja-se Hegel, *Science of Logic*, trad. de W. H. Johnson e L. G. Struthers (Nova York, 1929), vol. I, Introdução e Livro I.

23 Niels Bohr, que introduziu o princípio de complementaridade na Física moderna, declara explìcitamente que êsse e outros princípios da Mecânica Quântica não eliminam nem contradizem a Lógica ordinária (formal). Cf. o seu artigo "Física Quântica e Filosofia" ("Kvantovaia fizika i filosofia") in *Voprosy filosofii*, n.º 8 (1964), 54-55.

materialistas, místicas, críticas (no sentido de Hume-Kant), agnósticas, céticas — enfim, em tôda sorte de filosofias e pressuposições dogmáticas. Em tôda a história da dialética não houve um único caso de dialética isenta de pressuposições filosóficas ou outras. Em terceiro lugar, a própria "sociologia dialética empírico-realista" de Gurvitch baseia-se numa longa série de pressuposições filosóficas e dogmáticas, representando uma combinação das filosofias e sociologias de Fichte, Marx, Scheler, Lask, Hartmann, Husserl, Bergson, Prodhon, Durkheim, Simmel, L. von Wiese e outros.

O segundo (menos importante) defeito da teoria de Gurvitch é o excesso de classificação das formas operacionais de dialética. Vamos encontrar aqui uma das mais notáveis características do seu pensamento: o amor pelas classificações. Em certo sentido, várias classificações formam a substância do sistema sociológico de Gurvitch. Suas cinco formas de dialética — complementaridade, mútuo envolvimento, ambigüidade-ambivalência, polarização e reciprocidade de perspectivas — podem ser reduzidas fàcilmente a duas ou três formas — complementaridade, polaridade e ambigüidade — sobretudo em vista de serem muito vagamente delineadas as dialéticas de mútuo envolvimento, reciprocidade de perspectivas e ambigüidade. A análise lógica dêsses procedimentos operacionais pode ser levada a cabo com sucesso pela lógica dedutiva, indutiva e matemática.

A falha seguinte da dialética de Gurvitch é o seu caráter vago em vários pontos, especìficamente a "dialética dos movimentos sociais reais" no processo de sua formação, re-formação ou mudança, e a "dialética das relações dialéticas" entre os objetos construídos pela ciência, o método dialético e os movimentos dialéticos reais.

Se bem que eu entenda a dialética, de certo modo, como uma forma especificada de lógica e de método, não consigo apreender os significados dessas duas formas de dialética. Se, por dialética dos movimentos reais, êle se refere àquelas mudanças dos sistemas sociais, culturais ou de personalidade que conduzem imanentemente a conseqüências contrárias às características reveladas pelo sistema na fase anterior de sua existência, ou que o puseram em conflito com outros sistemas, ou que eram imprevistas ou imprevisíveis, ou que exibem "ritmos trifásicos", ou que conduzem à destruição do sistema, ou que mostram uma interdependência ou dependência do sistema em relação a outros sistemas e congéries, então peço licença para observar que tôdas essas formas do movimento real das totalidades (sistemas) sociais têm sido e podem ser descritas e estu-

dadas sem se lhes imputar nenhum caráter dialético[24]. Uma imensa variedade de padrões, direções e ritmos dêsses movimentos ou processos são irredutíveis às cinco formas operacionais da dialética de Gurvitch[25].

É tão injustificado imputar as propriedades da lógica ou do método dialéticos aos movimentos ou processos sociais reais como atribuir regras lógicas dedutivas ou indutivas, ou procedimentos estatísticos ou experimentais, aos processos físico-químicos, biológicos ou sócio-culturais reais. As propriedades dedutivas, indutivas ou dialéticas são propriedades da lógica ou do método dedutivos, indutivos

---

24 Sôbre tôdas estas e muitas outras formas de mudança nos sistemas sócio-culturais, veja-se a minha *SCP*, caps. XLIII-XLVIII; quanto à variedade de ritmos sócio-culturais (até hoje pouco estudados pelos sociólogos a despeito de sua cardeal importância), cf. *Dynamics*, vol. IV, caps. VIII-XIV. Cf. também L. Schneider, "Toward Assessment of Sorokin's View of Change", e minha réplica, in G. K. Zollschan e W. Hirsch, *Exploration in Social Change* (Boston, 1964), págs. 371-432.

25 Entre os processos ou "movimentos" sócio-culturais existem "movimentos" rítmicos cujos ritmos consistem em duas, três, quatro, cinco ou mais fases ou cadências. Em consonância com a sua "tríade" dialética de tese-antítese-síntese, Hegel considerava a sua lei lógica das três fases como também aplicável aos processos sociais e históricos reais, como uma fórmula universal segundo a qual todos os processos passam pela seqüência das três fases de tese, antítese e síntese. Estas fases são atravessadas pela história do mundo assim como pela história do *Geist* "em si mesmo" (tese), passando ao *Geist* "em sua alteridade", à "natureza" objetivada (antítese), e, finalmente à fase do *Geist* "em si mesmo" e em sua "alteridade" (síntese). Por três fases semelhantes passam, segundo Hegel, todos os subprocessos dêste processo universal da história do mundo: por exemplo, o espírito (*Geist*) subjetivo atravessa as fases da Antropologia — alma, consciência fenomenológica, e mente psicológica. A tríade de desenvolvimento do espírito objetivo é justiça abstrata — moralidade — ética social. As subfases de auto-realização do espírito absoluto são arte — religião — filosofia. As fases principais de desenvolvimento da arte são simbólica — clássica — romântica; da ética social, família — sociedade civil — Estado.

O primeiro êrro da teoria hegeliana foi a imputação da sua tríade dialética aos processos reais, naturais, biológicos e sócio-históricos. Seu segundo êrro foi o de reduzir todos os processos rítmicos a um único ritmo trifásico. Em conseqüência dêstes erros, a maioria dos ritmos trifásicos hegelianos dos processos sociais reais são inteiramente artificiais e não se ajustam à sua fórmula de tese-antítese-síntese, como as tríades de arte-religião-filosofia, ou família — sociedade civil — Estado, arte simbólica — clássica — romântica, ou justiça abstrata — moralidade — ética social, e assim por diante. As três fases destas tríades não representam realmente a seqüência hegeliana de tese-antítese-síntese. Além disso, o próprio Hegel não pôde reduzir todos os processos a essa seqüência ou ritmo trifásico e teve de admitir processos com ritmos ou seqüências de duas, quatro, cinco fases. Seus erros apresentam certa semelhança com o defeito da dialética de Gurvitch. Cf. Hegel, *Philosophy of History*, trad. de J. Sibree (Nova York, 1900), pág. 106 e segs.

Veja-se uma análise mais pormenorizada dêstes problemas na *Dynamics*, vol. IV, pág. 408 e segs., e cap. V.

ou dialéticos. Não são propriedades dos processos físico-químicos ou sócio-culturais objetivos. Não é possível atribuir as características da lógica ou do método dialéticos a movimentos reais; isso é tão vazio de sentido quanto o seria uma descrição dos processos físicos, biológicos ou sociais como dedutivos, indutivos ou estatísticos.

Se, pela "dialética dos movimentos sociais reais", Gurvitch entende os processos designados pelos princípios de complementaridade ou polarização, êsses princípios não deveriam ser imputados aos respectivos movimentos reais como propriedade inerente dêstes. Uma tal imputação não seria mais do que uma variedade moderna de animismo — isto é, atribuir a vários fenômenos o "espírito de complementaridade ou de polarização". Do cume de uma montanha vemos lados diferentes e muitas vêzes contrastantes dela, mas essa multiplicidade de aspectos contrastantes da montanha não é um reflexo do princípio de complementaridade. Sob o impacto de uma calamidade ou catástrofe, os grupos sociais experimentam uniformemente um processo de polarização religiosa ou moral: a maioria dos membros do grupo que, em condições normais, não são muito santos nem muito pecadores, tendem a polarizar-se; alguns membros tornam-se mais criminosos e menos religiosos, ao passo que outros se tornam mais religiosos e menos criminosos[26]. Êsse processo real de polarização moral e religiosa é, porém, algo bem diferente da lógica dialética de polarização, algo que pode ser e foi adequadamente estudado sem necessidade de invocar essa dialética.

Alguns sistemas sócio-culturais (mas, decididamente, não todos), no processo de mudança convertem-se no oposto de sua forma anterior, mas esta espécie de transformação não é idêntica ao cânone dialético de polarização da tese em antítese.

Resumindo: não podemos e não devemos imputar as características da dialética aos fenômenos reais analisados por ela, como fazem Marx, os dialéticos soviéticos e Gurvitch.

Ainda mais obscuro me parece ser o significado da terceira forma de dialética de Gurvitch — a relação dialética entre a dialética como método e a dialética dos movimentos sociais reais (a "dialetização da dialética").

Com tôda a franqueza, não entendo bem o que Gurvitch pretende indicar por esta forma operacional da dialética. Se êle se refere a um estudo das relações entre a lógica dialética e todos

---

26 Sôbre essa polarização, veja-se minha obra *Man and Society in Calamity* (Nova York, 1942), caps. IX, X, XI, XII; e *The Basic Trends of Our Time* (New Haven, 1964), cap. IV.

ou alguns processos sociais e culturais reais, ou um estudo do poder heurístico do método dialético na compreensão dos processos sócio-culturais, permitam-me observar que tais estudos têm sido e podem ser feitos sem recurso ao método dialético e sem implicá-lo de qualquer forma. Nesse tipo de pesquisa o método dialético permanece o mesmo que nas demais aplicações dêsse método para o estudo de muitos outros problemas. Não há necessidade de qualificá-lo como algo fundamentalmente diverso da dialética de Gurvitch como método.

Através de todo o seu *Traité de sociologie,* de *La vocation actuelle de la sociologie* e de *Dialectique et sociologie,* Gurvitch afirma repetidas vêzes o imenso poder heurístico do método dialético. Êsse método, pretende êle, é capaz de deslindar a maioria dos "mistérios" da realidade social total e de seus inúmeros movimentos de estruturação, destruturação e restruturação de totalidades sociais, conjuntos, *cadres sociaux,* coletividades, níveis de profundidades, grupos e sociedades globais. Ninguém pode negar que o método e a lógica dialética tenham prestado e possam prestar valiosos serviços na compreensão de muitos sistemas e congéries sócio-culturais e de seus processos dinâmicos. Admitido isto, os entusiásticos louvores tecidos por Gurvitch a êsse método me parecem notàvelmente exagerados. Basta apontar três características da teoria do próprio Gurvitch que ilustram êsse exagêro. A primeira delas são suas próprias críticas aos graves difeitos do método dialético de Platão, Plotino, Damáscio, Kant, Hegel, Fichte, Proudhon, Marx, Sartre e outros. Se todos os grandes dialéticos cometeram muitos erros e arquitetaram muita teoria anticientífica sôbre os fenômenos sociais, isso significa que o método dialético não representa um seguro contra cincadas grandes e pequenas por parte de quem o emprega, seja êle o mais eminente dos filósofos. Significa também que a dialética não impede nenhum dialético presente ou futuro de cair em êrro. Donde se conclui que o poder cognitivo do método dialético é limitado. A segunda corroboração do que digo é o fato de Gurvitch louvar, a despeito de sua glorificação do método dialético, três outros métodos (não dialéticos) de estudo dos fenômenos sociais: o sistemático ou analítico, o individualizador ou singularizador, e o qualitativamente e descontìnuamente tipológico (em parte não dialético). A terceira corroboração é que o próprio Gurvitch usa o método dialético com muita parcimônia, por vêzes deixa de usá-lo quando deveria fazê-lo, e aqui e além comete erros ao utilizar-se dêle.

Êstes três elementos de prova, fornecidos pelo próprio Gurvitch, confirmam a minha avaliação mais moderada do poder cognitivo do seu método dialético. Uma corroboração mais substancial dessa avaliação é fornecida por muitos eminentes críticos e denunciadores da dialética, como os lógicos e dialéticos tauístas e budistas, S. Tomás de Aquino e Duns Scotus, Kant, e todos os pensadores que ou negaram o valor cognitivo dêste método, ou limitaram-lhe decisivamente as potencialidades heurísticas. A êste último grupo pertencem os numerosos pensadores que têm sustentado que todos os métodos sensório-percepcionais e racionais de cognição nos dão apenas um conhecimento da superfície sensorial-empírica da verdadeira realidade, e que esta só pode ser conhecida através da intuição supersensorial-super-racional do gênio em todos os campos da criatividade e da cognição. Essa tem sido uma das mais importantes e poderosas correntes na história do pensamento humano, e muitas de suas críticas dirigidas contra tôdas as formas sensoriais-racionais de cognição (inclusive a dialética) nunca foram respondidas de modo satisfatório[27].

Vários princípios da sociologia de Gurvitch estão de acôrdo com os do meu sistema sociológico. Ambos nós consideramos a realidade sócio-cultural como uma realidade *sui generis,* diferente das realidades física e biológica e a elas irredutível. Ambos nós encaramos a realidade sócio-cultural total e os fenômenos sócio-culturais como *multidimensionais,* exigindo, para sua cognição adequada, o conhecimento de todos os seus aspectos principais conforme se acham combinados nos sistemas integrados (ou totalidades estruturadas) e nas congéries inintegradas (conjuntos inestruturáveis e inestruturados, na terminologia de Gurvitch). Ambos nós consideramos um grupo social ou sistema cultural real como uma verdadeira unidade (sistema), irredutível a uma simples coleção nominalística de seus membros em grupos sociais ou de seus componentes em sistemas culturais. Todo grupo social ou sistema cultural real "é mais rico do que $n + 1$ combinações de seus membros ou elementos". Todo sistema unificado, grupo social ou sistema cultural tem a sua própria forma de ser, as suas propriedades estáticas e dinâmicas próprias, a sua própria lógica, maneira de mudar e uniformidades, que não são encontradas em nenhuma combinação nominalística de seus elemen-

---

27 Veja-se uma longa lista de seus representantes na *Dynamics,* vol. II, págs. 639-642; e vol. IV, cap. XVI. Ver também a caracterização dessa corrente em *The Ways and Power of Love,* caps. VI e XIX.

tos nem podem ser explicadas de um ponto de vista nominalista ou singularista.

Além dessas simillaridades reais, existem muitas similaridades "ambivalentes-ambíguas" (na terminologia da dialética de Gurvitch) com respeito a vários pontos importantes de ambos os sistemas. Por exemplo, a minha concepção do modêlo "genérico" dos fenômenos sócio-culturais corresponde à "microssociologia da manifestação de sociabilidade" de Gurvitch, como o mais simples dos fenômenos sociais. Minha classificação em grupos "abertos e fechados", "univinculados, multivinculados e enciclopédicos" é análoga aos grupos e conjuntos "abertos e fechados", "unifuncionais, multifuncionais e suprafuncionais" de Gurvitch. Nossas concepções da classe social são bastante similares. Meus conceitos de grupos sociais "organizados", "como que organizados", "inorganizados" e "desorganizados" correspondem mais ou menos às totalidades sociais "estruturadas", "estruturáveis" e "inestruturáveis" de Gurvitch. As concepções pluralistas de tempo-causalidade-espaço-determinismo-liberdade social em ambos os sistemas são mùtuamente conciliáveis. Há entre êles uma similaridade essencial no tocante aos métodos básicos da Sociologia (inclusive a dialética). Ambos nós acentuamos a urgente necessidade de uma cooperação estreita entre a Sociologia e a História. Há ainda outras similaridades reais e "ambivalentes".

Há diferenças também. Por exemplo, as minhas concepções, classificações e teorias são mais empíricas do que as de Gurvitch, que têm um caráter mais "formal" e são submetidas com menos freqüência à verificação empírica. Meus "construtos" e "modelos" teóricos e empíricos são menos difíceis de manusear em sua adequada simplicidade do que os correspondentes "construtos" de Gurvitch, desnecessàriamente complicados. Em minha sociologia, a teoria dos sistemas culturais está muito mais desenvolvida do que na sociologia de Gurvitch, que é acima de tudo uma teoria de sistemas sociais. Meu sistema de sociologia contém uma teoria muito mais sistemática, desenvolvida e empìricamente verificada dos processos e da mudança sócio-culturais (inclusive o estudo sistemático das guerras e perturbações internas como as formas mais agudas de conflitos sociais) do que o sistema de Gurvitch. Sua teoria da estruturação, destruturação e restruturação das totalidades sociais, do conflito e da mudança encontra-se ainda num estado um tanto fragmentário e rudimentar. Gurvitch não a desenvolveu numa teoria sistemática e empìricamente verificada da dinâmica sócio-cultural.

Estas similaridades reais e "ambivalentes" são brevemente mencionadas aqui a fim de dar ao leitor a perspectiva correta com

relação às críticas que se seguem. As diferenças apontadas nas críticas não anulam de modo algum os numerosos pontos de similaridade em ambos os sistemas de sociologia.

Algumas das fraquezas do sistema de Gurvitch de sociologias gerais e especiais são de índole *geral.* Prejudicam todo o seu sistema de sociologia. Outras são *específicas.* Os mais importantes defeitos gerais são a injustificada ênfase que êle dá ao caráter empírico e realista do seu sistema; o que há de vago em muitos de seus conceitos e teorias básicas; sua visível inclinação pelas classificações complicadas; o caráter artificial e defeituoso de várias classificações e de suas classes ou divisões; e a feição dogmática de muitas de suas proposições e correlações de natureza empírica.

1. Muito embora Gurvitch afirme que o seu sistema é "empírico-realista", pouquíssimas pesquisas, dados ou uniformidades realmente empíricos podem ser encontrados nas suas obras. Algum material empírico, como vários tipos de grupos sociais concretos ou de sociedades históricas, são mencionados aqui e ali, mas sobretudo para ilustrar as suas proposições gerais ou abstratas, ou as divisões de suas classificações. Tudo bem considerado, o seu sistema de sociologia é em grande parte abstrato, formal e distante das realidades empíricas concretas. O caráter abstrato de uma teoria não a torna necessàriamente defeituosa. Em muitos casos, isso até lhe confere um valor cognitivo especial (como sucede com várias teorias abstratas ou formais de Gurvitch). Mas uma teoria predominantemente abstrata como a sua não pode arrogar-se um caráter particularmente empírico. Não significa isto que uma teoria não possa ser simultâneamente abstrata e empírica. É, entretanto, difícil realizar uma síntese feliz dessa espécie. Gurvitch parece ter querido casar a dialética com o empirismo, a fim de não contradizer as suas próprias declarações: primeiro, que "a dialética... não é mais que uma destruição da Lógica formal, do geral, do abstrato e do discursivo"; e, segundo, que a Sociologia deveria trabalhar em íntima cooperação com a História, como disciplina que trata de realidades concretas e empíricas: indivíduos, grupos, acontecimentos e configurações concretas. Queria que suas teorias fôssem, ao mesmo tempo, concretamente empíricas e abstratamente dialéticas, generalizantes e singularizantes. Queria, em outras palavras, meter dois proveitos num saco só. Forçado a escolher uma das pontas dêsse dilema, optou pelo caráter bastante abstrato, formal e em parte dialético do seu sistema sociológico, em prejuízo de sua natureza verdadeiramente empírica. A despeito de suas ambições, não logrou sintetizar a dialética com o empírico-realismo no seu sistema.

2. Lado a lado com proposições lògicamente elegantes e suficientemente claras, a sociologia de Gurvitch contém certo número de conceitos e declarações vagamente definidos a respeito dos pontos estratégicos da sua teoria. Usa muitas vêzes os têrmos totalidade social, *ensemble*, grupo, organização, estrutura, estruturado, coletividade, quadro social, nível de profundidade e sociedade uns pelos outros, para designar o que na realidade é um sistema social ou cultural. A despeito da importância central dêste conceito no seu sistema de sociologia, êle raramente nos dá uma análise e definição consciencios a de *Ganzheiten* sociais e culturais, e amiúde aplica, ao que eu denomino congéries de realidades sociais totais nominais, êsses têrmos de *ensembles, cadres sociaux*, coletividades, sociedades, agrupamentos, totalidades e níveis de profundidade. Em alguns lugares distingue sistemas sociais (totalidades, *ensembles, cadres sociaux*, coletividades) de civilizações ou sistemas culturais; em outros, descreve a civilização como o simples cimento das totalidades sociais, grupos e sociedades globais.

3. Já mencionamos o pendor de Gurvitch para construir classificações complicadas. Seu sistema de sociologia consiste, em grande parte, numa multidão de classificações diversas. Algumas delas são lògicamente elegantes e heurìsticamente fecundas; outras são por demais complicadas e infrutíferas do ponto de vista da cognição. Tomada em conjunto, elas compõem o arcabouço do seu sistema sociológico. Por êste motivo, *sistema classificatório de sociologia* é, talvez, a denominação mais adequada para o sistema de Gurvitch.

Gurvitch classifica a realidade social total em manifestações microssociológicas de sociabilidade, subclassificadas em sociabilidade por fusão parcial e sociabilidade por oposição parcial. Cada uma destas se subdivide por sua vez em ativa e passiva, unifuncional, multifuncional e suprafucional. Várias combinações destas formas de sociabilidade são depois classificadas, segundo a intensidade e a profundidade da fusão de intuições coletivas, em três classes: Comunhão, Comunidade e Massa. Desta forma, a simples realidade social microssociológica é repartida em cêrca de doze fatias ou "manifestações" diferentes.

Vêm então as classificações muito mais complexas e numerosas, verticais e horizontais, de divisões macrossociológicas da realidade social total em dez níveis de profundidade, cada nível subdividido, por sua vez, em duas ou mais subclasses. O próximo passo é classificar os quinze critérios para a classificação dos agrupamentos sociais, seguido pelas classificações dêsses agrupamentos, classes sociais e estruturas sociais, cada uma dessas classes subdividida por seu

turno em diversas variedades. Depois dessas classificações vem a dos oito critérios para classificar sociedades globais, sucedendo-se-lhe a classificação destas mesmas sociedades. Temos, em suma, uma proliferação extraordinária de plantas classificatórias verticais, horizontais e entrecruzadas no jardim sociológico de Gurvitch.

Algumas dessas plantas classificatórias dão belas flôres cognitivas — lògicamente impecáveis e diferenciando corretamente diversas classes de fenômenos empíricos. Por desgraça, outras plantas do seu jardim não passam de ervas daninhas quanto ao valor cognitivo, desprovidas de tôda beleza lógica, dialética ou empírica. Abaixo damos alguns exemplos dessas ervas más. Aqui, sou forçado a concluir que essa multidão de classificações antes confunde do que clarifica o nosso conhecimento da realidade social total.

4. A classificação da realidade social total por Gurvitch em dez níveis de profundidade pode servir como uma amostra dêsse "ervoso" jardim classificatório. O *fundamentum divisionis* dessa classificação na sociologia de Gurvitch é a maior ou menor facilidade com que pode ser observado cada nível de profundidade, começando pelo mais visível e terminando pelo mais oculto. O mais visível dos níveis de profundidade é o "nível morfológico e ecológico de superfície" da realidade social. Eis aqui a descrição que Gurvitch faz dêsse nível ou classe de fenômenos sociais:

> Por superfície morfológica e ecológica entendemos os meios tanto naturais como técnicos, objetos, corpos e departamentos que participam da vida social e podem ser apreendidos pela percepção externa. A êste nível pertencem também a base geográfica e demográfica dos fenômenos sociais totais: densidade de população, sua distribuição sôbre o solo, seus movimentos das aldeias para as cidades e destas para aquelas, as atrações que sôbre elas exercem diferentes regiões ou centros urbanos; sede social ou habitat de grupos, territórios de comunidades, paróquias, condados, províncias, Estados etc. E também os monumentos, edifícios, igrejas, quartéis, prisões, casas, fábricas, armazéns, estúdios; vários meios de comunicação; diversos veículos, utensílios, instrumentos, máquinas, produtos industriais e agrícolas, alimentos etc. Tôda essa exteriorização material da realidade social só é social na medida em que é penetrada pela ação humana coletiva[28].

28 *Traité de sociologie,* vol. I, pág. 158.

Gurvitch empilhou neste nível quase tôdas as condições de ambientes geográficos e tecnológicos, a composição demográfica e os processos vitais da população, as migrações sociais e a mobilidade, os centros urbanos e rurais, as divisões administrativas dos territórios da população e pràticamente tudo o que se costuma chamar "cultura material". O caráter anticientífico desta divisão é evidente e não requer mais comentários. Não é uma classe real da realidade social, mas um montão gigantesco de congéries. O fato de Gurvitch tomar estas condições como as mais fàcilmente observáveis pela percepção externa e menos ocultas a esta, agrava ainda mais a sua natureza anticientífica. Como fenômenos físicos, materiais, talvez o sejam, com efeito. Mas fenômenos físicos como os índices de natalidade-mortalidade-casamentos-morbidez, como as migrações e a mobilidade, os limites de condados-províncias-Estados, os meios de comunicação e de transporte, e a dispersão ou concentração da população, são difíceis de aprender pela percepção externa: uma longa e diligente pesquisa estatística se faz necessária para alcançar o conhecimento dêsses fenômenos.

Como fenômenos sociais, quase todos êles são inapreensíveis, inobserváveis e incompreensíveis à percepção externa ou através dela. A pessoa que não conhece o significado de um laboratório científico, igreja, escritório comercial, edifício de apartamentos, estação ferroviária, armazém, fábrica, banco, auditório sinfônico, prisão, sede de parlamento, universidade ou teatro, ou o significado social de qualquer edifício, de qualquer meio de comunicação (rádio, televisão, imprensa), de condado, municipalidade e Estado, de casamento, divórcio, crime, migração e mobilidade, não pode observar, compreender devidamente, descrever e estudar os fenômenos sociais neste nível de profundidade. A fim de compreender devidamente a natureza social de todos êstes fenômenos, o observador precisa ter a compreensão de todos os significados-valôres-normas que êsses edifícios, meios de comunicação, engenhocas, utensílios e outros fenômenos manifestam, objetivam, exteriorizam e materializam. De outro modo, o caráter social real de todos os fenômenos dêste nível de profundidade seria incompreensível ao observador, porque êsses significados-valôres-normas não podem ser fàcilmente observados nem apreendidos pela percepção externa. O próprio Gurvitch confirma a verdade disto quando declara que "todos os fenômenos dêste nível morfológico-ecológico são exteriorizações materiais da realidade social" e que "as idéias e valôres coletivos... os estados mentais coletivos escondem-se por detrás de tôdas as exteriorizações materiais ou encarnações dêste assim como de outros níveis de profundidade".

O nono nível de profundidade, "as idéias e valôres coletivos", é, diz êle, o mais oculto e o menos acessível à observação externa[29].

Pràticamente nenhum dos níveis nas classificações de Gurvitch é uma classe ou unidade real de fenômenos sociais. São, antes, verdadeiras congéries ou montões de fenômenos psicológicos heterogêneos e mal delineados, descarregados neste ou naquele nível de profundidade. Por outro lado, vários fenômenos sociais mais ou menos homogêneos são divididos e distribuídos por dois ou mais diferentes níveis de profundidade. Por exemplo, condutas coletivas uniformes como os rituais e normas de procedimento, os *mores* e *folkways*, baseados numa regulamentação rigorosa, são separados das "condutas coletivas organizadas", baseados em "regulamentações estritas preestabelecidas", e incluídos em diferentes níveis de profundidade. O mesmo vale para as normas de conduta. Os "sinais e símbolos" são separados em dois níveis diferentes — "idéias e valôres coletivos" e "atitudes coletivas". Ambos são, a seguir, separados dos "estados mentais e atos psíquicos coletivos", formando, destarte, um total de três níveis diferentes. Surge então repentinamente, entre êstes níveis, um "nível de papéis sociais" e "condutas coletivas efervescentes e inovadoras", cada um dêsses níveis vagamente delineado, sem nenhuma indicação clara quanto a tratar-se de um sistema unificado ou de um montão de congéries.

Com pequenas variações, estas críticas são aplicáveis às delineações e classificações dos agrupamentos sociais por Gurvitch, notadamente das estruturas sociais e sociedades globais. Conforme já foi mencionado, Gurvitch distingue estrutura social de grupo social, organização social e instituição, e até dos seus conceitos de conjuntos e totalidades sociais inestruturáveis, estruturáveis e estruturados. Não dá, porém, uma definição clara das suas estruturas sociais e das respectivas características específicas.

Finalmente, a despeito dos seus oito critérios para definir e classificar sociedades globais, estas continuam mal definidas. Os quatorze exemplos de sociedades globais históricas apontados por Gurvitch não são tanto sociedades globais históricas como, principalmente, variedades de regimes político-econômicos de algumas sociedades históricas que não satisfazem sequer os oito critérios de Gurvitch e de modo algum são globais no sentido que êle dá ao têrmo. Sua definição das sociedades globais e sua caracterização de cada uma das quatorze sociedades globais não nos dizem nada sôbre a espécie de ciência, filosofia, religião, direito, ética, belas-artes, rela-

29 *Ibid.*, págs. 158, 167.

ções sociais, sistemas de valôres ou estilo de vida de qualquer dessas sociedades. Tampouco é clara a diferença específica fundamental que êle atribui às sociedades globais, a saber: que elas constituem as mais vastas e ricas em conteúdo dentre as totalidades sociais, ultrapassando em sua plenitude e autoridade todos os agrupamentos funcionais, classes sociais e estruturas, e exercendo soberania jurídica sôbre todos os agrupamentos sociais, inclusive o Estado. Torna-se preciso determinar que parte ou autoridade da sociedade global é a mais rica e poderosa, e possui soberania jurídica sôbre todos os seus grupos, classes sociais, estruturas e sistemas culturais. Se subtrairmos de cada uma das sociedades globais de Gurvitch todos os grupos, classes, estruturas e sistemas estruturais que supostamente são controlados por ela, que é que sobra? Pràticamente nada. Se a sua definição significa que a organização político-econômica das sociedades globais exerce contrôle sôbre essas características, tal interpretação contradiz a sua própria declaração de que a sociedade global controla o Estado, a suprema organização política, e tem soberania jurídica sôbre êle. Já que, de acôrdo com Gurvitch, a sociedade global supera o Estado em riqueza, plenitude e soberania, e que ela o controla, é evidente que Gurvitch entende por sociedade global um *ensemble* diferente do Estado. Se a sua sociedade global implica na supremacia dos fatôres e grupos político-econômicos sôbre todos os outros fatôres e grupos, esta nova interpretação também contradiz a sua rejeição de tôdas as teorias de "fatôres e grupos dominantes, primários e supremamente poderosos". Se, finalmente, a sua definição significa que nas sociedades globais todos os agrupamentos, classes, estruturas e sistemas culturais estão em relação harmônica uns com os outros, em mútua cooperação, e exercem o mais poderoso contrôle e soberania jurídica, é o caso de indagar sôbre quem e sôbre que grupos sociais e sistemas culturais a sociedade global exerce essa influência. Se é sôbre uma de suas partes, a definição converte-se numa trivialidade, pois qualquer todo é mais rico do que uma de suas partes. Além disto, uma tal interpretação positivamente contradiz um dos princípios básicos de Gurvitch: o de que em tôda sociedade total há sempre um conflito latente ou franco entre as suas partes, e de que muitos conflitos estão sempre presentes nas relações intergrupais. De tudo isto podemos concluir que a sua definição é em grande parte indeterminada e vazia de sentido. Ela não indica o que resta de

uma sociedade global quando excluímos todos os seus grupos, classes, estruturas e sistemas culturais; não precisa qual de suas partes é mais rica e tem soberania jurídica sôbre que outras partes; e deixa também vago o significado da diferença específica que êle atribui à sociedade global.

Suas quatorze sociedades globais quase não têm *fundamentum divisionis* ou qualquer característica comum importante a unificá-las numa classe ou gênero real (não nominal). Quase não há similaridade básica entre a sociedade global carismática-teocrática do antigo Egito, que durou quatro milênios, e as sociedades fascistas-tecnocráticas da Itália e da Alemanha, que duraram duas décadas. Quais são as semelhanças entre os Estados grego e romano, o arcaico, o patriarcal, o capitalista emergente e evoluído, e as sociedades de coletivismo estatal? Algumas, como os sistemas estatais, viveram durante séculos, ao passo que outras expiraram ao cabo de alguns anos ou décadas; algumas foram poderosos impérios a exercer contrôle sôbre vastas populações e territórios, enquanto outras representaram organizações puramente locais de influência muito relativa, como a maioria dos principados feudais, grupos primitivos e organizações patriarcais. Nenhuma foi verdadeiramente universal e perene. Tiveram organizações político-econômicas bem diferentes, e sistemas e congéries culturais, filosóficos, científicos, religiosos, éticos, jurídicos e estéticos mais diferentes ainda. Em suma, as quatorze sociedades globais representam uma coleção um tanto casual e nominal de heterogêneas organizações político-econômicas históricas, unificadas por Gurvitch numa categoria fictícia. Tomada em conjunto, não é possível aceitar como inteiramente científica a "histologia e anatomia" da realidade social total de Gurvitch; muitas das divisões estabelecidas por êle nessa realidade são de todo incorretas e precisam ser retraçadas ao longo de linhas diferentes e muito mais simples.

Definições e classificações defeituosas dêste gênero estão espalhadas ao longo de tôda a sua obra. Por exemplo: na sociologia do conhecimento êle dá duas diferentes classificações sêxtuplas do conhecimento ou dos atos mentais. Em ambas as classificações, as seis formas de conhecimento coincidem em grande parte umas com as outras, o conhecimento da mesma espécie é dividido e catalogado em duas classes distintas, enquanto duas formas diferentes de conhecimento são incluídas na mesma classe: o conhecimento intuitivo é separado do místico; o positivo, do empírico e adequado; o racional, do especulativo; o científico, do conhecimento perceptivo do mundo exterior e do conhecimento de grupos e sociedades (como se todo conhecimento do mundo exterior ou de grupos fôsse não científico); e o

conhecimento dos grupos e sociedades é separado do conhecimento político[30].

5. Finalmente, embora Gurvitch assevere que o seu sistema dialético e empírico-realista de sociologia é antidogmático e isento de pressuposições filosóficas e outras pressuposições especulativas, na realidade êle é especulativo, formal e filosófico — contendo, além do mais, várias afirmações e conclusões dogmáticas. Já fiz ver que essa filosofia de não ter nenhuma filosofia é, em fim de contas, uma filosofia de tipo especial. E anàlogamente, a sua pretensão de estar isento de qualquer dogmatismo representa um dogmatismo *sui generis*. Indiquei, além disso, que a filosofia de Gurvitch é uma combinação sofisticada das filosofias de Fichte, Marx, Scheler, Lask, Hartmann, Husserl e Bergson; no seu sistema de sociologia, o leitor atento fàcilmente identificará asserções dogmáticas colhidas em Marx, Proudhon, Durkheim, Mauss, Scheler, Simmel, von Wiese e outros sociólogos formais e filosóficos. Uma abundância de pressuposições dogmáticas de caráter empírico ocorre nas numerosas correlações funcionais entre os seus *cadres sociaux*, por um lado, e uma de suas doze formas de conhecimento, de seus quatorze tipos de *genre de moralité*, sistemas de direito ou variedades de tempo social pelo outro[31]. Em suas sociologias do conhecimento, da vida moral, do direito e das concepções de tempo, Gurvitch formula um número considerável de uniformidades empíricas generalizadas entre os tipos de *cadres sociaux* (ou, em têrmos costumeiros, grupos sociais) e os tipos de conhecimento, moralidade, direito e tempo social funcionalmente associados a cada um de seus grupos ou totalidades sociais. Por muito interessantes e significativas que sejam essas uniformidades e "correlações funcionais", tôdas elas são assentadas dogmàticamente, sem qualquer prova empírica a lhes corroborar a validade científica. Se bem que algumas dessas uniformidades possam ser corretas, no tocante a outras é possível demonstrar o seu caráter ilusório. Corretas ou falazes, permanecerão, até serem testadas, conjeturas dogmáticas e puramente especulativas.

Conclusão

As críticas acima delineiam as principais falhas da dialética e do sistema de sociologias gerais e especiais de Gurvitch. Êsses defei-

30 *Ibid.*, págs. 122-127.
31 Vejam-se essas "correlações funcionais" no *Traité de sociologie* de Gurvitch, vol. II, caps. II, III, IV, e na sua obra *The Spectrum of Social Time*, *passim*.

tos desfiguram sèriamente os seus tratados sôbre o tempo social, o determinismo e a liberdade. Não obstante, as suas contribuições metodológicas, filosóficas e sociológicas continuam a incluir-se entre as mais importantes de nossa época. Cada uma de suas obras principais enriquece notàvelmente o nosso conhecimento das realidades sociais, abre novas dimensões do universo sócio-cultural multidimensional e nos ensina tanto pelas suas verdades científicas como pelos seus erros.

As sociologias e filosofias dialéticas de Sartre e Kühne

O atual ressurgimento das filosofias e sociologias dialéticas manifesta-se no número ràpidamente crescente de estudos dialéticos publicados e na freqüência cada vez maior do uso do têrmo dialética nas publicações sociológicas européias e, em grau menor, nas americanas. O fato é que o têrmo está em moda[32]. Entre as recentes sociologias dialéticas e filosofias sociais merecem especial menção, além das obras de Gurvitch, a *Critique de la raison dialectique*, de Sartre[33], e a *Allgemeine Soziologie*, de O. Kühne[34,35].

O tratado de Sartre é, primàriamente, uma obra filosófica. Procura dar uma síntese das filosofias dialéticas, filosofias da História e sociologias de Hegel, de Marx e do existencialismo tal como havia

---

32 Como exemplos tomados a êsmo dessa moda, podem ser mencionados aqui os seguintes livros e artigos: Otto Kühne, *Allgemeine Soziologie* (Berlim, 1958); W. Heinrich, "Dualistische Lehrgebäude in den Sozialwissenschaften"; H. Lefebvre, "Réflections sur le structuralisme et l'histoire," in *Cahiers internationaux de sociologie*, XXXV (1963), 3-24; F. Dumont, "Idéologie et savoir historique", *ibid.*, págs. 43-60; C. Lévy-Strauss, *Anthropologie structurelle* (Paris, 1958), *La pensée sauvage* (Paris, 1956), cap. X, e a sua introdução ao livro de M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris, 1960); P. L. van den Berghe, "Dialectic and Functionalism," in *ASR 28* (1963), 695-705; R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (Stanford, 1959); L. Schneider, "Toward Assessment of Sorokin's View of Change" e minha réplica, in Zollschan e Hirsch, *Explorations in Social Change;* L. Schneider, "The Role of the Category of Ignorance in Sociological Theory," in *ASA, 27* (1962), 492-508; H. Znaniecki Lopata "The Dysfunctional Effects of the Dissemination of Social Science Knowledge"; e as obras de sociólogos soviéticos, de M. Merleau-Ponti, J. P. Sartre e A. Cuvillier, já indicadas. Outras obras serão mencionadas mais adiante.

33 (Paris, 1960).

34 (Berlim, 1958).

35 A literatura dialética bastante vasta, publicada pelos sociólogos e filósofos soviéticos, representa, com poucas exceções, acima de tudo uma reiteração "ortodoxa" das teorias de Marx, Engels e Lenin. Por êste motivo, a vasta literatura mencionada pode ser posta de lado nesta obra sem uma análise e crítica especial.

sido desenvolvido na obra anterior de Sartre, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris, 1950). Estaria deslocada aqui uma análise do sistema filosófico e da dialética de Sartre, desenvolvidas em sua *Critique de la raison dialectique.* Limitemo-nos a dizer que sua obra contém algumas esplêndidas análises de certas propriedades do pensamento dialético, lado a lado com outras bastante duvidosas. A dialética de Sartre difere da de Gurvitch em vários pontos: Baseia-se francamente no seu sistema postulado de filosofia. Sob êste aspecto, contradiz a asserção de Gurvitch, de que a dialética é ou deve ser isenta de tôda postulação filosófica ou pressuposição científica[36]. A dialética de Sartre, em suas interpretações dos processos históricos e sociais, é mais individualista e menos coletivista do que a de Gurvitch. É, também, mais "metafísica" ou menos "positivista" do que a dialética dêste último (considerada por Sartre como uma variedade de positivismo ou empirismo, distante da dialética autêntica). E, por fim, a dialética de Sartre, como método, usa principalmente a dialética hegeliana de antinomias e sínteses, desdenhando em grande parte o que Gurvitch chama as dialéticas de complementaridade, mútua implicação, e ambigüidade e ambivalência.

Além disso, Sartre atribui às "razões criadoras e históricas" da dialética um poder muito maior de abranger os fenômenos históricos e sociais e determinar os processos históricos e sociais objetivos do que o faz Gurvitch. A dialética de Sartre evolui para uma "filosofia sublime da existência humana individual, que, através de tôdas as suas alienações no mundo natural e social, termina por voltar a si mesma ao recuperar a sua liberdade (desfazendo-se de tôdas as suas alienações)[37]." A dialética de Gurvitch é isenta de tôda filosofia ascendente ou progressiva, descendente ou regressiva dos processos sociais e históricos. A êstes respeitos, é mais científica do que a dialética de Sartre.

A sociologia dialética de Sartre, esboçada na sua *Critique,* é antes uma filosofia dialética da História que da Sociologia. O autor limita-se a delinear "às pressas" vários conjuntos, "serialidades", coletivos e classes sociais ao desenvolver o arcabouço conceptual básico da sua filosofia da História. Êsses esboços de várias totalidades sociais, com suas "totalizações" e "destotalizações" dialéticas, são demasiadamente gerais para trazerem uma contribuição real ao conhecimento sociológico já existente dos sistemas (e congéries) sociais, culturais

36 Cf. Gurvitch, *Dialectique et sociologie,* págs. 157-176.
37 *Ibid.,* págs. 173-174.

e de personalidade, ou para acrescentar algo de nôvo à sua anatomia e fisiologia.

A teoria dialética dos processos históricos de Sartre, da *praxis* e existência humana cotidiana, descreve êsses processos e essa *praxis* como uma luta dialética em marcha, de indivíduos e grupos pela sua liberdade e genuína existência humana contra incessantes obstáculos, "alienações" e "inércia" que inibem a plena realização dessa existência "livre", "não alienada" e verdadeiramente humana. Êsses obstáculos procuram constantemente transformar os indivíduos e suas *praxes* numa série de formas não criadoras, alienadas ou não livres de humanidade a exercer atividades antidialéticas, "prático-inertes".

O perene conflito dessas duas formas contrárias de liberdade e inércia, da existência criadora não alienada e de uma inércia não criadora e "alienante" nas vidas de indivíduos e coletividades, é o tema central dos processos históricos assim como da existência cotidiana de indivíduos e grupos. Em certos períodos as fôrças da liberdade prevalecem, e em outros as fôrças da inércia. Em suma, porém, considerado o processo da história humana em sua totalidade, as fôrças da liberdade criadora vão ganhando terreno. Acabarão por triunfar e libertar-se das fôrças de alienação e da inércia não criadora.

As razões desta variante otimista da filosofia hegeliana são: "A dialética individual (*praxis,* esforços, atividades e produção individuais), que, após haver criado de um só golpe o domínio do homem sôbre a natureza (tese) e a anti-humanidade do domínio da materialidade inorganizada sôbre o homem (antítese), criam progressivamente, pelos seus esforços unificados, uma verdadeira ordem humana (*le règne humain*) — isto é, relações livres entre os homens (síntese)." "As ações livres de qualquer pessoa, na medida em que constituam translucidezas dialéticas," são o fator primário dessa suprema tendência histórica[38]. O segundo e o terceiro fatôres dessa tendência central são "a razão universal" e "a razão histórica", que Sartre considera como "imanentes à *praxis* individual e à história". A fôrça destas razões se perde nas atividades "prático-inertes" de indivíduos e conjuntos, mas é recuperada em diferentes graus nas classes e grupos sociais. Com o tempo, essas fôrças racionais e criadoras triunfam sôbre a fôrça da inércia produzindo, mediante a sua dialética, formas menos alienadas e mais livres da própria realidade social[39].

---

38 J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique* (Paris, 1960), vol. I, págs. 377, 398.

39 *Ibid.,* págs. 159, 557, 755.

Tal é, na mais condensada das sínteses, a filosofia da História de Sartre. Em sua obra, estas idéias são grandemente desenvolvidas e apresentadas, com a lógica cintilante de um eminente dialético e filósofo social, dentro das linhas das análises lógicas, psicológicas e sociológicas de seu livro *L'être et le néant.*

O arcabouço central da filosofia da História de Sartre constitui uma variante da concepção hegeliana da História como uma teodicéia combinada com o racionalismo cartesiano, o individualismo hobbesiano e a teoria marxista da alienação e da *praxis.* É ela demasiado metafísica, demasiado abstrata e distante das realidades psicossociais e culturais empíricas para prestar grande auxílio na cognição dos fenômenos sócio-culturais *empíricos.* Sua filosofia da História quase nada contribui para a Sociologia, mas suas numerosas análises da liberdade e necessidade, do papel dos grupos na história, do conflito perpétuo das fôrças criadoras e "prático-inertes", "libertadoras" e "alienadoras", nas *praxes* e atividades de indivíduos e grupos, assim como de vários outros problemas psicológicos e filosóficos, merecem ser estudadas por sociólogos, antropólogos e psicólogos. Essas análises nos patenteiam vários aspectos, até hoje pouco conhecidos, dêsses fenômenos, enriquecendo assim o nosso conhecimento dêsses problemas. Sua tentativa de unificar num só sistema sociofilosófico os elementos das teorias hegeliana, marxista e existencialista também tem considerável significação para os cientistas sociais e psicólogos. Em suma, algumas das análises inseridas por Sartre entre várias partes da sua filosofia meta-histórica e metassociológica da História representam uma contribuição valiosa para as ciências psicossociais.

A *Allgemeine Soziologie* de Otto Kühne é uma interpretação dialética da vida social — sistemas *(Einheiten)* sociais, processos sociais e conduta social da personalidade — em função de polaridades dualísticas e dialéticas. Seu postulado inicial é que a vida social integral e todos os seus sistemas (unidades) e processos têm um caráter e significado polar.

Antes de desenvolver e consubstanciar êste postulado, Kühne estabelece uma distinção nítida entre unidades ou todos (*Einheiten*) "monísticos", por um lado, e "dualísticos" e/ou "dialéticos" pelo outro. As unidades (*Einheiten*) monísticas representam simplesmente os lados ou partes opostas do mesmo todo, como as metades direita e esquerda do rosto do mesmo homem ou o anverso e o reverso da mesma moeda. As unidades dualísticas e dialéticas representam dois fenômenos opostos fundidos numa nova unidade. Numa tal unidade, os componentes fundidos entre si não perdem a sua individualidade; ao mesmo tempo, complementam-se um ao outro e pela

sua fusão criam uma nova unidade ou todo. As relações recíprocas entre marido e mulher servem como exemplo de unidade dualística-dialética: em sua nova unidade familial cada um dêles permanece separado e conserva a sua identidade; ao mesmo tempo, porém, ambos são unidos numa nova comunidade matrimonial *(Ehegemeinschaft)*.

Nas unidades polares sociais-dialéticas, a interação de dois elementos (ou fôrças) fundidos não é apenas causal mas também significativa *(sinnvoll)* e intencional *(zweckbedingt)* ou teleológica. Esta natureza "causal-significativa-intencional" das unidades (ou sistemas) sociais dialético-dualistas de Kühne é essencialmente similar à minha unidade "significativo-causal" de todos os sistemas sociais e culturais[40].

Kühne analisa em grande detalhe essas unidades dialético-dualistas e estabelece com tôda a clareza a sua diferença das unidades monísticas e do que eu denomino congéries culturais e grupos sociais inorganizados. Distingue também entre as categorias conceptuais (contraditórias e contrárias) e as realidades polares da própria vida social: "A vida mesma em geral não conhece contrários (*Gegensätze*) absolutos e contraditórios como 'bom' e 'não bom'." As categorias conceptualmente contraditórias do "bom" e do "não bom" correspondem, na vida real, o "bom" e o "mau" polares da própria vida. As realidades contrárias diferem uma da outra não apenas quantitativamente, mas também qualitativamente:

> Tais realidades opostas são dadas em tôdas as esferas do pensamento e da ação humana. Em tôdas essas polaridades, um dos elementos polares só existe em função do outro e a realidade polar inteira só existe em função das suas partes — isto é, simultâneamente com elas. Sim, a polaridade se nos depara por tôda parte em nossa vida cotidiana, em multiformes confrontações antitéticas, como positivo e negativo, ativo e passivo, interior e exterior, [natureza e *Geist,* forma e conteúdo, meio e finalidade, alto e baixo, eu e tu][41].

Após indicar as numerosas polaridades da vida humana como uma série de fugas menores a fundir-se em fugas maiores, Kühne constrói uma espécie de grandiosa fuga polar (ou polifônica) sôbre a polaridade básica de "eu e o mundo que me rodeia" *(Ich und die Umwelt)*. Sua análise do Eu e do Tu *(Ich und Du)* o conduz

40 Otto Kühne, *Allgemeine Soziologie,* pág. 46 e segs.

41 *Ibid.,* págs. 49-53.

a uma teoria dialética da personalidade, enquanto o seu exame do mundo social *(Umwelt)* resulta numa teoria das principais formas de *Ganzheiten* sociais: comunidades, associações, organizações e outros sistemas sociais. Como cada personalidade e unidade social se compõe de elementos dialèticamente opostos e é inerentemente dinâmica, a sua análise da personalidade e das *Ganzheiten* sociais desenvolve-se numa teoria dos processos sociais básicos. Assim como tôdas as suas polaridades mais estreitas, na esfera da estrutura de personalidade e da conduta e na esfera do mundo social, derivam diretamente da polaridade fundamental *Ich und die Umwelt,* também uma multidão de processos sociais polares são inferidos de dois processos polares básicos, a seleção social e a adaptação *(Auslese und Anpassung),* imanentemente dados e a atuar continuamente na vida social[42]. Êsses dois processos são dialèticamente opostos um ao outro. A todo instante inibem-se mùtuamente e exercem efeitos opostos sôbre a personalidade humana, as *Ganzheiten* sociais e a vida social. O fator e processo da seleção social atua em favor da individualização, do desnivelamento, da alheação e da liberação dos sêres humanos, desfazendo-se dos elos sociais, da conformidade e das limitações que lhes são impostas por vários grupos sociais e fôrças naturais. Se não fôr impedido e tiver livre jôgo, o resultado será um triunfo do egoísmo crasso, de um anticonformismo excessivo, de um individualismo insensato, a desorganização dos corpos sociais (comunidade, associação, sociedade) e o caos e a anarquia social com as suas terríveis conseqüências. Felizmente, o livre jôgo dêsse fator é incessantemente entravado pela ação contrária do fator e processo da adaptação social. Essa fôrça atua no sentido de limitar a liberdade e o egoísmo de indivíduos e grupos. Por intermédio de vários corpos sociais, suscita nos sêres humanos o mínimo necessário de conformidade, responsabilidade social, socialidade, obrigações jurídicas e morais, igualdade e solidariedade coletiva. Se não fôsse contrariada pelo fator da seleção social, produziria uma sociedade inteiramente padronizada, conformista, igualitária, coletivista e totalitária rìgidamente regimentada em todos os campos importantes da vida social e da conduta individual.

Na história de muitas sociedades há períodos em que um dêsses fatôres-processos polares se torna dominante e produz as correspon-

---

42 Vejam-se, em *Allgemeine Soziologie,* as suas classificações de "Gesellungs und Lebenssphäre im Gesellschaftsleben," págs. 89-95; dos processos sociais, págs. 520-521; dos processo de "seleção social", págs. 522-593; e dos processos de "adaptação", págs. 594-753.

dentes transformações no grupo e nos seus membros. Por felicidade, no entanto, êsses dois fatôres-processos básicos continuam atuando sem cessar, neutralizando-se contìnuamente um ao outro, e mantêm a vida social mais ou menos a salvo dos desastrosos resultados do domínio exclusivo de um dêles. Quando um dêsses fatôres-processos começa a dominar, as conseqüências tremendas preparam dialèticamente o caminho para a crescente interferência e influência do fator-processo contrário. Êsse fator acaba por entravar a dominação do outro e restabelecer a unidade equilibrada[43].

Tal é, em esqueleto, o sistema dialético-dualista de Sociologia Geral de Kühne. Nosso autor analisa meticulosamente problemas importantes de Sociologia, como os métodos de investigação sociológica (que são mais ou menos semelhantes aos meus), a conduta social, os tipos sociais (que êle chama polares mistos e contrários, em contraposição aos tipos ideais de M. Weber, que Kühne acha fictícios, artificiais e cognitivamente estéreis), e a síntese dialética da sociologia teórica com a sociologia normativa[44].

Tomada em sua totalidade, a *Allgemeine Soziologie* é um sistema dos mais significativos de Sociologia Geral, construído ao longo das diretrizes da dialética de polarização.

Quando às suas falhas, mencionarei aqui apenas duas: Primeiro, como as sociologias de Sartre e Gurvitch, êle é essencialmente formal e classificatório, e assaz distante das realidades sócio-culturais empíricas. Estas entram no sistema sobretudo para ilustrar as suas concepções, definições e classificações. Não há apresentação sistemática de uniformidades causais, probabilísticas ou significativo-causais e de relações funcionais entre classes de fenômenos empíricos. Tampouco se vê aí qualquer investigação original de séries ou regiões importantes de fatos empíricos. Após um estudo cuidadoso do tratado de Kühne, o sociólogo faminto de realidades sociais empíricas continua insatisfeito. Como tôdas as teorias analíticas e estruturais-funcionais, e em especial as teorias dialéticas de Gurvitch e Sartre,

---

43 Ver em *Allgemeine Soziologie*, págs. 522-786, a análise minuciosa a que Kühne submete os processos de seleção e adaptação.

44 "A tarefa principal da Sociologia consiste em elaborar e clarificar as bases da ação e do pensamento humanamente justo *(menschengerecht)* e humanamente cônscio *(menschenbewusst)* em relação ao mundo humano pessoal *(persönliche Mitwelt)* e ao mundo dos fenômenos objetivos em nosso redor *(sachliche Umwelt)*... Como sociólogos, queremos aprender 'como sêres humanos' as maneiras vitais justas (*lebensrichtig*) de pensar e agir em relação ao mundo humano pessoal, assim como ao mundo externo dos fenômenos... Dêste ponto de vista, a Sociologia é a teoria de uma arte de vida social (*soziale Lebenskunstslehre*)." *Allgemeine Soziologie*, pág. 467.

a de Kühne não nos ofecere mais que algumas migalhas empíricas. Segundo: embora o raciocínio, os conceitos, as definições e proposições de Kühne sejam muito mais claros e adequados, do ponto de vista lógico e dialético, do que os das teorias analíticas e estruturais-funcionais examinadas, nem por isso deixam de mostrar-se vagos em diversos pontos e discutíveis no tocante à adequação lógica.

Outras sociologias dualísticas e triádicas

Tipos dualísticos de sistemas sociais

A sociologia dualística de Kühne não é mais do que um dentre muitos modelos sociológicos modernos construídos por sociólogos do passado recente e dos dias atuais:

> Um dos aspectos persistentes do empreendimento sociológico é a velhíssima tradição que consiste em tipificar as entidades sociais por meio de antíteses. Como apontou Sorokin, as origens dessa tradição podem ser encontradas nas especulações filosóficas dos gregos clássicos e na época de Confúcio[45].
> A despeito da antiguidade da tradição, tem ela ainda uma acentuada validez e parece ser um dos métodos fundamentais de abordagem dos fenômenos sociológicos. São bem conhecidas as conceituações como a sociedade de *status* e a sociedade contratual de Maine; as formas militantes e industriais de Spencer; o Estado de conquista e o Estado de cultura de Ratzenhofer; a polaridade natural e cultural de Wundt; as formas de *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* de Tönnies; a solidariedade mecânica e orgânica de Durkheim; os grupos primários e secundários de Cooley; as relações comunais e associacionais de MacIver; as comunidades localísticas e cosmopolistas de Zimmerman; o par povo-Estado de Odum; o "continuum" *folk*-urbano de Redfield; as relações familísticas e contratuais de Sorokin; as sociedades sagradas e seculares de Becker; assim como certas dicotomias não personalizadas, mas comuns, por ex.: primitivo-civilizado, letra-

---

45 Veja-se o meu Prefácio à tradução inglêsa de Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft,* por C. P. Loomis, publicada sob o título *Fundamental Concepts of Sociology* (Nova York, 1940). Nesse Prefácio menciono brevemente as teorias dicotômicas de Confúcio, Platão, Aristóteles, Sto. Agostinho, Joachim de Flore, Alberto Magno, S. Tomás de Aquino, Nicolau de Cusa, ibn-Khaldun e, mais tarde, as teorias dualísticas da escola histórica alemã, de Savigny, Puchta e Hegel, como predecessores das categorias dualísticas de *Gemeinschaft* e *Gesellschaft,* de Tönnies.

do-iletrado, rural-urbano, etc. Evidentemente, essas variadas polarizações não são intercambiáveis nem abstraem "a mesma coisa" do mundo social, mas em verdade têm algo em comum... Exemplificam o ponto de vista de que é necessário distinguir tipos fundamentalmente diversos de organização social a fim de estabelecer uma gama em que possam ser incluídas as formas de transição ou intermediárias[46].

Segundo W. Heinrich, "muitos sistemas de Sociologia e de Economia são caracterizados por um forte dualismo, que consiste em encararem tais teorias a vida social e econômica como a processar-se em duas esferas ou formas de ser básicas e polarmente opostas[47]." Para a cognição e clarificação dos fenômenos sociais e econômicos, as teorias dualistas constroem um sistema dualístico de categorias básicas e o usam no estudo da sociedade ou da economia.

À lista de teorias antitéticas dada acima, Heinrich e Cuvillier acrescentam várias outras, como os tipos militante e industrial de sociedade, de Ferguson e Saint-Simon (posteriormente desenvolvidos por Spencer); os tipos de comunidades baseados no *Vaterrecht* e no *Mutterrecht,* de Bachofen (os quais influenciaram a teoria de *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* de Tönnies); a *Herrschaft* e *Genossenschaft,* de Von Gierke; os *Geschlechtsverbände* e *Geselligkeitsverbände,* de Schurtz; e vários "tipos de polaridade" esboçados por Fourrier, Owen, Proudhon, Kropotkin e outros ideólogos socialistas e anarquistas[48].

Em obras mais recentes, a construção de modelos ou tipos dualísticos-polares tem prosseguido vigorosamente. É exemplificada por diferentes variações sôbre os dois tipos de Tönnies, como a *Standesgesellschaft* e a *Klassengesellschaft* de Freyer, a *Zentralverwaltungswirtschaft* e *Freiverkehrswirtschaft* de Eucken, a *Anerkennungsgemeinschaft* e *Machtgemeinschaft* de Vierkandt, os *Verbanden* e *Gruppen* de Geiger, o *Dasein* e o *Wachsein* de Spengler (com sua subdivisão em polaridades de homem-mulher, jovem-velho, campo-

46 J. C. McKinney e C. P. Loomis, "The Typological Tradition", in J. S. Roucek, *Contemporary Sociology* (Nova York, 1958), págs. 557-558. Ver nesta obra um esbôço de cada uma dessas dicotomias e a variante dinâmica dos próprios autores, págs. 557-581.

47 W. Heinrich, "Dualistische Lehrgebäude in den Sozialwissenschaften", pág. 5.

48 Veja-se uma caracterização concisa destas teorias em W. Heinrich, "Dualistische Lehrgebäude," págs. 6-30; e A. Cuvillier, *Manuel de sociologie,* vol. I, cap. IV. Sôbre as polaridades de Fichte, Proudhon e Marx, cf. Gurvitch, *Dialectique et sociologie,* caps. V, VII, VIII.

idade, cultura-civilização, idéia-poder, *Volk-Masse, Mutterlichkeit-Geschlechtigkeit, Heimat-Vaterland* etc.; a *Herrschaft und Freiheit* de Rüstow[49]; as categorias polares de meios políticos e meios econômicos na economia, de Oppenheimer; as classes abertas e fechadas de Popper; o conflito binário de classes, de Dahrendorf, entre os estratos governantes e governados nos grupos sociais[50]; e assim por diante.

A maioria destas teorias de polaridade, ou "metafísicas de polaridade", como Heinrich denomina algumas delas, também contêm teorias lineares de tendências históricas que conduzem, com o correr do tempo, do tipo *Gemeinschaft* para o tipo *Gesellschaft* (Tönnies e outros); da *Herrschaft* para a *Genossenschaft;* da *Herrschaft* para o tipo *Freiheit* (Rüstow e outros); da alta cultura para a civilização (Spengler e outros); da sociedade classista de exploradores e explorados para a sociedade comunista ou socialista, "não alienada" e sem classes (Fourrier, Owen, Proudhon, Marx e outros); da ordem social militante para a pacífica e harmônica; e dos sistemas sociais autocráticos para os democráticos[51]. Sob êste ponto de vista, quase tôdas essas filosofias polares da História pertencem "à corrente de pensamento social que dominou nos séculos XVIII e XIX, concentrando-se em grande parte no estudo de várias tendências lineares e dinâmicas *leis de evolução e progresso,* que passavam por governar o curso fundamental da história humana. Pouca atenção dava aos processos sócio-culturais repetitivos — os que se repetem quer no espaço social (em várias sociedades), quer no tempo, quer em ambos[52]".

Modelos triádicos de sistemas sociais

Lado a lado com os modelos dualísticos de sistemas sociais acima examinados, vários sociólogos, cientistas sociais e historiólogos do passado recente e da atualidade construíram uma variedade

49 A. Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart,* 3 vols. (Zurich, 1950-1957).

50 K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Londres, 1957); R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (Stanford, 1954).

51 Sôbre as tendências lineares e as ideologias políticas destas teorias dualísticas, veja-se W. Heinrich, "Dualistische Lehrgebäude," *passim.*

52 P. Sorokin, "Sociocultural Dynamics and Evolutionism", in G. Gurvitch e W. Moore, *Twentieth-Century Sociology* (Nova York, 1945), pág. 97. Veja-se, nesse estudo, um apanhado completo e crítica dos principais tipos de tendências lineares de evolução e progresso histórico da humanidade, incluindo não só as ordens sociais do passado e do presente como o futuro "estado terminal-escatológico" da humanidade, págs. 96-120. Na época atual, a maioria dessas teorias lineares de evolução e progresso, inclusive a maior parte das tendências lineares aqui examinadas, foram abandonadas como cientìficamente insustentáveis.

de tipos triádicos (dialéticos e não dialéticos) de sistemas sociais. Deliberadamente ou não, seguiram o exemplo clássico da dialética triádica de Hegel (tese-antítese-síntese) e os seus modelos triádicos de sistemas sócio-culturais. Aplicando a dialética triádica à análise das realidades históricas e sociais, Hegel dissecou essas realidades e suas transformações numa série de sistemas dinâmicos triádicos. Durante o seu desdobramento histórico cada um dêsses sistemas passa, segundo êle, pelas três fases dialéticas, produzindo assim três subtipos de sistemas sócio-culturais, como os sistemas sociais triádicos da família, da sociedade civil e do Estado (na concepção hegeliana, o significado dêstes têrmos difere da sua acepção comum), os sistemas da arte, da religião e da filosofia, da alma, da consciência e da mente, da justiça abstrata, da moralidade e da ética social, e da arte simbólica, clássica e romântica.

Alguns sociólogos recentes e contemporâneos seguiram a tradição triádica pré-hegeliana e hegeliana, formulando suas variantes dos modelos triádicos de sistemas sócio-culturais. É assim que, em suas obras da última fase, Tönnies introduz três classificações triádicas: entidades sociais *(soziale Wesenheiten)* classificadas em relações *(Verhältnisse)* sociais, coletivas *(Samtschaften)* e organizações ou corporações sociais *(Körperschaften)*; as normas sociais, em ordem, lei e moralidade; e os valôres sociais, em econômicos, políticos e intelectuais ou espirituais[53].

Schmallenbach, modificando a *Gemeinschaft* de Tönnies como um sistema social predominantemente tradicional e a sua *Gesellschaft* como preeminentemente racional, acrescenta-lhes o *Bund* como um sistema social carismático, em parte instintivo e efetivo, em parte pollticamente dominante, que desempenha um papel de particular importância nos movimentos sociais populares. Com algumas modificações, a tríade de sistemas sociais de Schmallenbach foi reproduzida por Brobeil, Monnerot e outros tipologistas sociais[54].

Outros exemplos de tipos triádicos de corpos sociais são a classificação das formas *(Gebilde)* sociais, por von Wiese, em massas, grupos, e coletivos abstratos *(abstrakte Kollektiva)*; os tipos triádicos de organizações políticas de M. Weber, baseados no poder *(Herrschaft)* tradicional, legítimo e carismático; os sistemas sociais parental

---

53 F. Tönnies, *Einführung in die Soziologie* (Stuttgart, 1931), págs. 237-259, e *passim*.

54 H. Schmallenbach, *Die soziologische Kategorie des Bundes* (Munique, 1922); W. Brobeil, *Die Kategorie des Bundes im System der Soziologie* (Frankfurt, 1936); J. Monnerot, *Les faits sociaux ne sont pas des choses* (Paris, 1946).

(*Sippe*), cultural (*Stamm*) e político (*Staat*), de Vierkandt[55]; e minhas relações sociais e sistemas familísticos, contratuais e coercivos, a par dos sistemas culturais ideativos, idealistas e sensivos.

Conforme já foi mencionado, algumas dessas teorias triádicas pretendem ser derivadas dialèticamente; outras, não.

Alguns dêstes modelos são considerados pelos seus autores como "tipos ou construtos ideais" (M. Weber e outros); alguns são encarados como os tipos de sistemas sociais ou culturais reais, dados na vida histórica da humanidade (H. Freyer e outros). Alguns dêles contêm interpretações lineares do processo histórico; outros não têm nenhuma teoria sistemática sôbre as tendências históricas ou leis de evolução-progresso.

Finalmente como as teorias dualísticas polares, algumas dessas sociologias triádicas foram concebidas por seus autores ou usadas por vários movimentos sociais como fundamentos de ideologias políticas de neoliberalismo, neoconservantismo, socialismo, comunismo, totalitarismo, federalismo, anarquismo, burocracia e tecnocracia.

O precedente exame das sociologias dialéticas de Gurvitch, Kühne e Sartre e apanhado conciso das principais variedades de teorias dualísticas e triádicas recentes, tanto dialéticas como não dialéticas, dá uma idéia bastante aproximada da corrente dialética de pensamento sociológico em nossos tempos. As críticas das sociologias de Gurvitch, Sartre e Kühne podem ser completadas agora por um exame crítico das concepções dualísticas e triádicas e da corrente de sociologia dialética dos tempos atuais em sua totalidade.

Crítica

Nas partes precedentes dêste capítulo foram mencionadas as profundas diferenças entre as acepções dadas aos têrmos dialética, lógica dialética e método dialético. Por êsse motivo, os têrmos apontados estão a exigir uma substancial clarificação, pois, se são usados sem critério rigoroso, tornam-se indeterminados e perdem grande parte de seu sentido. Quando foram especificados, como é o caso das dialéticas de Gurvitch e Sartre, mostraram-se discutíveis em vários pontos. Ainda mais discutíveis são as outras interpretações recentes da lógica e do método dialéticos, como as de P. L. van den Berghe e Ralf Dahrendorf. Van den Berghe considera os seguintes elementos como diferenças específicas do método dialético hegeliano-marxista:

---

55 Ver os esboços destas teorias triádicas em A. Cuvillier, *Manuel de sociologie*, vol. I, págs. 144-192, onde também são incluídas referências às obras dêstes sociólogos.

1. Não só a mudança é onipresente, como uma parte importante dela é gerada dentro do próprio sistema [social]; em outras palavras, a estrutura social deve ser encarada não apenas como o arcabouço estático, mas também como a fonte de um tipo crucial de mudança; 2. a mudança de origem intra-sistêmica ou endógena surge muitas vêzes da contradição e conflito entre dois ou mais fatôres antagônicos. Êsses "fatôres" podem ser valôres, ideologias, papéis, instituições ou grupos. O ponto de vista dialético mínimo (se ainda lhe podemos chamar assim) parece aplicável a três níveis diferentes de análise: (a) o nível das idéias e valôres, correspondendo ao uso hegeliano da dialética; (b) o nível das contradições internas surgidas do processo institucional de interação; e (c) o nível dos conflitos de grupos[56].

Bastante análogo a êste é o conceito de Dahrendorf sôbre a dialética em geral e a lógica e o método dialéticos em particular: também êle parece considerar a mudança e o conflito imanentes como diferenças específicas da teoria dialética[57].

---

56 P. van den Berghe, "Dialectic and Functionalism", in *ASR,* outubro de 1963, págs. 697-700.

57 R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict.* Seja dito de passagem que aquilo que Dahrendorf define como classe social nada mais é do que uma dicotomia de estratos sociais de governantes e governados, uma variante das teorias de Helvetius, R. Worms, Saint-Simon, F. Engels, L. Blanc, T. Veblen, J. Blondel, G. Mosca e V. Pareto, que identificavam a classe social com os estratos de governantes e governados, de exploradores e explorados, de privilegiados e desprivilegiados, de conquistadores e conquistados — de um modo geral, com a hierarquias superiores e inferiores de um sistema social. Tôdas essas identificações da classe social com tais estratos ou com qualquer grupo univinculado (unidimensional) omitem por completo um dos mais influentes grupos das modernas sociedades industriais. A verdadeira classe social é um vasto grupo "1, legalmente aberto, mas na realidade semifechado; 2, 'normal'; 3, solidário; 4, antagônico em relação a algumas outras classes sociais; 5, em parte organizado, mas principalmente semi-organizado; 6, em parte cônscio de sua própria unidade e existência, e em parte não; 7, característico da sociedade ocidental dos séculos XVIII, XIX e XX; 8, um grupo bivinculado, unido pela similaridade ocupacional e econômica, mais a similaridade de *status* político, vínculos êstes diferentes dos das demais classes sociais." Estas similaridades abrangem as de estilo de vida, de interêsses vitais e da mentalidade dos membros da mesma classe social. (P. Sorokin, *SCP,* pág. 271.) Veja-se ali um apanhado e análise sistemática de várias teorias sôbre as classes sociais e várias formas de estratificação social, de que os estratos de governantes e governados de Mosca-Dahrendorf não são mais que uma das formas. Êsses dois estratos não podem de modo algum ser identificados como as verdadeiras classes sociais definidas acima. (*SCP,* págs. 261-275). Compare-se a minha definição das classes sociais com a de Gurvitch. Ver G. Mosca, *The Ruling Class* (Nova York, 1938). As classes de governantes e governados de Mosca assemelham-se bastante às "classes sociais" de Dahrendorf.

Se aceitarmos as definições de Van den Berghe e Dahrendorf, quase tôdas as teorias de mudança e conflito social imanentes ("endógenos") — isto é, a imensa maioria das teorias sociológicas e histórico-filosóficas, de Heráclito até êles — tornam-se "dialéticas", porque essas teorias, quase sem exceção, giram em tôrno de mudanças e conflitos sociais imanentes ("endógenos")[58]. Ambos os autores em aprêço esqueceram-se de indicar as características específicas da lógica e das teorias dialéticas[59].

Se o têrmo dialética não é limitado à lógica e ao método dialéticos, mas estendido e aplicado aos movimentos sociais reais e conflitos de grupo, como faz Van den Berghe, uma tal extensão vai chocar-se com as mesmas dificuldades que apontamos na crítica à dialética dos movimentos sociais e às relações dialéticas entre o método dialético e a dialética dos movimentos sociais, de Gurvitch. Assim como não chamamos dedutivos, indutivos ou matemáticos aos fenômenos sócio-culturais estudados por êsses métodos, não há razão para qualificar de dialéticos os fenômenos sociais estudados pelo método dialético, ou de dialético, dedutivo ou indutivo todo conflito intragrupal ou intergrupal investigado por êsses métodos. Com efeito, os melhores estudos das principais formas de conflitos sociais, começando pelos mais benignos como a competição e terminando pelos mais violentos como o homicídio, a revolução e a guerra, foram feitos, em sua maioria, sem menção da dialética. O mesmo argumento se aplica aos fenômenos de alienação e alheamento, cuja natureza dialética é presumida por autores marxistas e não marxistas. Em suma, as concepções do método dialético e fenômenos sociais dialéticos de Van den Berghe e Dahrendorf permanecem sem definição e, em grande parte,

---

[58] Veja-se uma história das teorias de mudança social imanente na minha *Dynamics*, vol. IV, caps. XII e XIII; das teorias de antagonismos e conflitos sociais em *SCP*, caps. V, VI, VII, e *CST*, cap. VI; e L. A. Coser, *The Functions of Social Conflict* (Nova York, 1956).

[59] Van den Berghe deixou também de definir as características específicas do método de abordagem "funcional ou estrutural-funcional", porque as sete diferenças específicas que êle indica para êste método (o ponto de vista holístico ou sistêmico para com as sociedades, a causação múltipla ou recíproca, o equilíbrio imperfeito dos sistemas sociais, sempre contaminados por várias "disfunções", a mudança gradual dos sistemas, gerada por fatôres externos e internos de inovação, e o "consenso axiológico" como principal fator de integração) são comuns a quase tôdas as teorias sociológicas sistêmicas do passado como do presente. Êste fato traz uma corroboração adicional à conclusão registrada nos capítulos precedentes, de que os sociólogos "funcionais" recentes não apresentaram nenhum sistema original de Sociologia, mas limitaram-se a reproduzir as sociologias sistêmicas do passado e do presente. Cf. Van den Berghe, "Dialectic and Functionalism", pág. 696.

sem sentido. As diferenças específicas da lógica e do método dialéticos dêsses autores são comuns aos métodos dedutivos, indutivos, matemáticos, e a muitos métodos empíricos de estudo dos fenômenos sócio-culturais e psicológicos. A aplicação do têrmo dialético aos fenômenos sócio-culturais confunde os métodos de estudo de tais fenômenos com as propriedades dêstes.

Vem corroborar indiretamente esta conclusão a enérgica negação da própria existência de um método e uma lógica dialética bàsicamente diversos das leis da Lógica formal (dedutiva, indutiva e matemática) por parte de muitos críticos passados da dialética, inclusive S. Tomás de Aquino e Kant, bem como de vários lógicos neotomistas, neopositivistas e cartesianos recentes, como R. Ruyer, que lhe chama *"le mythe de la raison dialectique"*[60]. O eminente matemático F. Gonseth vê a dialética como uma simples "purificação do conhecimento sob a pressão da experiência com que êle se confronta[61]", e o lógico M. Barzin declara: "o que nós chamamos dialética é uma concepção da ciência, que, de acôrdo com ela, fica, em princípio, sujeita a revisão[62]". Porventura estas diferenças específicas não são aplicáveis a qualquer método lógico científico?

Estas concepções discordantes da lógica e do método dialéticos obrigam todo investigador e usuário dêsse método a definir com clareza o seu ponto de vista neste assunto. Minha posição pode ser sintetizada nas seguintes declarações:

1. A lógica e o método dialético é uma modificação especial da lógica e dos métodos formais (dedutivos, matemáticos e indutivos). Os primeiros de modo algum demolem ou cancelam os segundos.

2. A especificidade relativa da lógica e do método dialético consistem (a) em tornar explícitas as tensões e a multiplicidade de significados implícitas em muitos conceitos de fenômenos de classe, especialmente no campo sócio-cultural, e (b) em clarificar as correlações e mútuas implicações dos significados de muitos conceitos que, de outra forma, quando tomados isoladamente, sem referência aos seus conceitos correlativos, carecem de sentido, como o conceito de absoluto não tem sentido sem o correspondente conceito de relativo, e como o conceito de verdade não tem sentido sem o seu correlativo, o êrro. Seguem-se alguns comentários sôbre estas duas diferenças específicas da lógica e do método dialético:

---

60 Ver o seu artigo na *Revue de métaphysique et de morale,* números 1 e 2 (1961), 1-34.

61 *Dialectica,* junho de 1948, pág. 94.

62 Citado por Gurvitch no seu livro *Dialectique et sociologie,* pág. 18.

a. Devido, sobretudo, à multidimensionalidade dos fenômenos sócio-culturais, muitos conceitos e definições de várias classes costumam definir apenas uma ou algumas poucas de suas dimensões (ou estatística, ou ecológica, ou sócio-geográfica, ou demográfica, ou econômica, ou política, ou artística, ou religiosa, ou científica), deixando sem definição as outras dimensões a que a dimensão definida está ligada por nexos lógicos, causais ou causais-significativos. Em razão desta deficiência, os conceitos e definições unidimensionais ou bidimensionais dos fenômenos sócio-culturais ou psicológicos de classe são inadequados tanto lógica como empìricamente. Essa inadequação manifesta-se nas tensões internas e deficiências de muitos dêsses conceitos de classe[63]. Algumas delas ocultam as dimensões contrárias ou mesmo contraditórias às dimensões definidas; a maioria das outras apenas encobrem dimensões diferentes, contrastantes, complementares (não contraditórias), lógica e empìricamente necessárias a uma cognição adequada da classe de fenômenos em definição[64].

Os tipos de teorias inquinadas por esta deficiência são as concepções behavioristas, instintivistas ou libidinais extremas da personalidade humana, assim como as concepções racionalistas, idealistas ou espiritualistas, não menos unilaterais, dessa personalidade. A maioria das interpretações mecanicistas, geográficas, demográficas,

---

63 O exemplo clássico dêste gênero de deficiência é a classificação lineana das plantas com base no número de estames de suas flôres. Com o tempo ela revelou-se inadequada e foi substituída por uma classificação morfológico-genética fundada em características mais numerosas e mùtuamente complementares das plantas. "O objetivo da taxonomia é produzir um sistema natural de classificação dos organismos, isto é, um sistema que reflita a totalidade das semelhanças e diferenças, bem como o caminho da evolução." A. Cronquist, *Introductory Botanic* (Nova York, 1961), pág. 678; veja-se nesta obra uma história dos princípios taxonômicos para a classificação dos organismos em gêneros e espécies, cap. XXXIII.

64 O descobrimento destas tensões em conceitos e categorias de caráter sumamente geral (como Ser e Nada) foi o ponto de partida da dialética hegeliana de "tese-antítese-síntese", em que Hegel estendeu essas tensões a todos os conceitos de classe e as converteu em polaridades contrárias e contraditórias (antíteses). Ambas essas generalizações — a extensão das tensões internas a todos os conceitos e a redução de tôdas as tensões a antíteses — eram forçadas. Apenas uma parte dos conceitos sócio-culturais de classe encerram tensões, e apenas uma modesta porção dessas tensões representam antíteses contrárias ou contraditórias. Grande parte das tensões "ocultam" diferentes dimensões "complementares" omitidas pelos conceitos e dimensões uni- ou bidimensionais. Cf. E. Barthel, *Die Welt als Spannung und Rhythmus* (Leipzig, 1928). A tese inédita de R. H. Williams, "The Expression of Common Value Attitudes" (Harvard University, 1938) contém um apanhado das teorias de tensões conceptuais e empíricas de M. Weber e Max Scheler. Ver também *Dynamics,* vol. IV, pág. 66 e segs., e caps. XII-XVI.

econômicas ou tecnológicas da realidade e dos processos sócio-culturais, que procuram reduzir-lhes a multidimensionalidade e os fatôres de mudança a uma única forma ou fator, são também simplistas[65].

Na medida em que uma análise lógica ou lógico-empírica contribui para trazer à luz essas dimensões ocultas da realidade e põe a nu as conexões causais ou lógicas dessas dimensões com as definidas no conceito, tal análise pode ser chamada *dialética* — dialética de polarização quando as dimensões ocultas são contrárias ou contraditórias às definidas, ou dialéticas de complementaridade quando as dimensões ocultas apenas diferem das definidas ou contrastam com elas. Num caso como no outro, essas operações dialéticas não anulam as leis da Lógica formal, mas representam simplesmente uma aplicação específica dessa lógica com o fim de tornar mais adequados (multidimensionais) conceitos e teorias inadequados (uni- ou bidimensionais).

b. O mesmo se pode dizer da análise dialética das correlações e mútua complementação de muitos conceitos de classe, especialmente de tipo antitético, como absoluto-relativo, afirmativo-negativo, universal-singular, material-espiritual, eterno-temporal, realístico-nominalístico, racional-irracional, alto-baixo, religioso-ateu, e assim por diante. Cada um dêsses conceitos correlativos só adquire um significado quando é dado o significado correlativo, oposto ou contrastante. Cada um dêles define mùtuamente o outro. Muitas das tipologias dualísticas de entidades sociais mencionadas acima são construídas de acôrdo com esta lógica dialética de correlação, polaridades e com-

---

65 Em meu livro *Contemporary Sociological Theories* são esboçadas e criticadas muitas teorias simplistas. Elas aparecem em quase tôdas as "escolas de Sociologia" examinadas naquele volume. O conceito de "classes sociais" de Dahrendorf, acima mencionado, padece do mesmo mal: ao invés de um grupo social multidimensional (definido acima), a definição de Dahrendorf indica apenas uma — e não a mais importante — característica da classe social, isto é, a distribuição contrastante da autoridade política entre os estratos governantes e governados de todo grupo social, a começar pelos pequenos clubes e sociedades e terminando pelos vastos grupos sociais nacionais e internacionais. Se aceitarmos êste modêlo unidimensional de "classe social", teremos de concluir que as cúpulas dirigentes (comitês) de todos os grupos sociais, desde os pequenos clubes até os impérios, pertencem tôdas à mesma classe social "governante", têm os mesmos interêsses vitais, sistemas de valôres, estilo de vida e solidariedade de linhas de ação e atividades. É evidente que ambas as "classes" de Dahrendorf não passam de coleções puramente nominais dos mais heterogêneos indivíduos com diferentes características vitais, mentais, econômicas, ocupacionais, políticas, culturais e sociais, com diferentes interêsses, sistemas de valôres e estilos de vida. Uma tal coleção é uma simples pluralidade nominal e não um verdadeiro grupo ou sistema social. Ainda menos é uma "classe social".

plementação. As tipologias triádicas em que dois tipos (o primeiro e o segundo, ou o primeiro e o terceiro) são opostos (tese e antítese) ou contrastantes, ao passo que o terceiro tipo ou é uma forma mista importante no "continuum" entre o dois "pólos" opostos, ou uma forma autônoma diferente de ambas as formas polares, também são construídas de acôrdo com esta lógica.

Muitos conceitos de classe de um tipo correlativo, polar ou complementar, são muitas vêzes construídos sem envolver o têrmo correspondente apropriado de tais conceitos, ou relacionando um dêsses conceitos com um têrmo correspondente errado. Daí o caráter vago ou a inadequação dessas definições-conceitos. Em tais condições a análise dialética pode ajudar a corrigi-los, seja completando-os pelos seus correlativos, seja indicando o correspondente apropriado em lugar do errado. Em ambos os casos uma cuidadosa análise dialética pode prestar reais serviços na compreensão de complexas realidades e processos sócio-culturais.

3. De acôrdo com êste caráter específico das dialéticas de polaridade e complementação, torna-se compreensível por quê, desde prístinos tempos, essas duas lógicas dialéticas vêm sendo aplicadas acima de tudo com o objetivo de conceber a realidade última ou total como infinitamente multidimensional e generalizada. Todos os grandes dialéticos, de Lao-tse a Hegel, que trataram da cognição dessa realidade, concluíram que sua natureza exclui qualquer formulação por conceito ou pela linguagem e que ela é simplesmente inexprimível, inefável, indescritível e indefinível em palavras, noções ou conceitos. Muitos dêsses grandes lógicos chamaram à verdadeira realidade infinitude de infinitude, Tao, Nirvana, Deus, *coincidentia oppositorum,* divino nada. Como sintetizou Nagarjuna: "Êle foge a tôda precisão (ou definição). Nem como Ser, nem como não Ser pode o Nirvana ser concebido." Seja qual fôr a especificação ou definição que lhe dermos, um tal conceito definirá, quando muito, uma das ondulações na superfície do oceano infinitamente multidimensional e jamais poderá definir o próprio oceano em sua infinidade quantitativa e qualitativa. De acôrdo com êsses dialéticos, todos os nossos conceitos e categorias, inventados para a designação de realidades finitas, são inaplicáveis a essa realidade última e total. J. S. Erígena exprimiu isso de modo admirável: "O próprio Deus não sabe *o que* é, pois Deus não é nenhum *quê.*" Tampouco se pode dizer que a realidade última total seja quem, êle, ela, matéria, espírito ou qualquer outro Ente finito. Outros, como Sto. Agostinho ou Nicolau de Cusa, preferiram indicar simplesmente que a realidade última

(Deus) é a *coincidentia oppositorum,* que contém em si todos os aspectos, dimensões ou diferenças específicas, e ao mesmo tempo excede e transcende todos êles[66]. Está acima de tôdas as definições e de tôdas as categorias[67].

Como a tarefa do pensamento dialético é trazer à luz os aspectos e propriedades ocultas de fenômenos multidimensionais, a dialética de polarização e complementação foi naturalmente aplicada à realidade última-total, infinitamente multidimensional. Nesse processo, a dialética descobriu as suas próprias limitações e a impossibilidade de definir a infinita realidade total por meio de conceitos, noções e têrmos finitos. Essa foi uma das grandes descobertas do pensamento dialético.

Pela mesma razão, a lógica dialética tem sido aplicada com mais freqüência e proveito à análise das classes gerais, multidimensionais de fenômenos sócio-culturais, para o descobrimento dos aspectos ocultos dêsses fenômenos omitidos nos conceitos e teorias inadequadas que definem apenas um ou alguns poucos dentre os muitos aspectos-dimensões-propriedades-fatôres-relações causais-significativas que êsses fenômenos na realidade possuem.

Não há dúvida que um uso engenhoso do método dialético continuará a ser aplicado com proveito no estudo de sistemas e processos sócio-culturais multidimensionais particularmente complexos. Sua fecundidade será notàvelmente realçada quando êle fôr usado juntamente com métodos empíricos de estudo e testagem da adequação das conclusões dialéticas a respeito dos aspectos empíricos dos fenômenos investigados. Embora seja preciso reconhecer o valor dos métodos dialéticos de complementaridade e polarização, não devemos esperar milagres dêsses métodos. Sua aplicabilidade e sua fecundidade são limitadas, como as dos demais métodos de cognição.

4. Estas conclusões são diretamente aplicáveis às teorias dialéticas dualísticas-polares e triádicas discutidas. Na medida em que essas teorias trazem à luz os tipos ocultos, complementarmente ou polarmente contrastantes de sistemas sócio-culturais e seus aspectos, processos e relações veladas, êles aumentam o nosso conhecimento do mundo sócio-cultural e nos ajudam a orientar-nos nas selvas inex-

---

66 Sto. Agostinho ilustra êste ponto atribuindo a Deus diversas características antitéticas como "imutável, e contudo mudando em tôdas as coisas; nunca nôvo e nunca velho, e no entanto renovando tôdas as coisas... Sempre em ação, e não obstante sempre em quietude". *Confessions,* trad. de T. Matthew (Londres, 1923) Livro I, cap. IV, e Livro III, caps. VI e VII.

67 Veja-se uma análise mais completa dêste problema na *Dynamics,* vol IV, pág. 652 e segs.; e em *The Ways and Power of Love,* pág. 363 e segs.

tricáveis do universo humano. Algumas das teorias binárias e triádicas acima satisfazem bastante bem êste critério; outras desempenham mediòcremente o seu papel. Quais são as primeiras e quais as segundas, é o que dicutiremos nas seções subseqüentes dêste capítulo.

Como já vimos, Gurvitch, Sartre, Van den Berghe e outros aplicam o têrmo dialética às realidades e processos sócio-culturais. Semelhante imputação das características da lógica e do método dialéticos às realidades estudadas por êles não nos parece aconselhável nem do ponto de vista lógico, nem do empírico. Assim como não imputamos as propriedades dos procedimentos dedutivos, indutivos, matemáticos e experimentais aos fenômenos estudados por êsses métodos, e assim como não chamamos dedutivos, experimentais ou matemáticos a tais fenômenos, não podemos atribuir a diferença específica da lógica e do método dialéticos aos fenômenos analisados por êsse método. Tal imputação é uma identificação errônea dos métodos de estudo com os fenômenos estudados por êsses métodos — isto é, uma identificação ilógica de coisas bàsicamente diferentes.

Empìricamente, uma tal identificação só engendra confusão e antes dificulta do que auxilia a cognição das realidades e processos sócio-culturais. O simples acréscimo do têrmo dialético a vários sistemas e processos sócio-culturais nada vem ajuntar ao nosso conhecimento dêsses sistemas e processos, especialmente quando consideramos o caráter prevalentemente vago e os diferentes significados atribuídos a êsse têrmo.

As principais formas de sistemas e processos sociais, culturais e de personalidade excedem grandemente em número e diversidade as formas e processos chamados dialéticos pelos partidários excessivamente entusiásticos dêste têrmo. Seus exemplos favoráveis de entidades dialéticas são as entidades sócio-culturais (grupos, sistemas, totalidades, *ensembles)* dualísticas, polarmente opostas e triádicas; seus processos preeminentemente dialéticos são os processos imanentes de conflito e alienação, e aquêles que se desenrolam de acôrdo com o esquema hegeliano de tese-antítese-síntese ou simplesmente tese e antítese — isto é, os processos em que uma dada entidade sócio-cultural muda, durante a sua existência, numa forma oposta à sua forma inicial (sem nenhuma síntese subseqüente).

Um conhecimento elementar das principais espécies de sistemas sociais, culturais e de personalidade inegàvelmente mostra que uma grande porção dêsses sistemas ou entidades nem são dualísticos nem triádicos em sua estrutura e características. Nem a família, nem grupos ocupacionais, nem grupos religiosos, nem a casta e a classe social, nem o Estado, nem a maioria dos grupos de raça-idade-na-

cionalidade-econômicos são dualísticos ou triádicos em seus traços essenciais. Tampouco a maioria das classificações existentes das principais formas de cada um dêsses grupos e sistemas sociais os dividem em apenas duas ou três classes opostas ou contrastantes[68]. É verdade que vários sistemas sociais podem ser unificados em dois ou três supersistemas, como *Gemeinschaft-Gesellschaft* ou *Gemeinschaft-Gesellschaft-Bund,* mas êsses supersistemas não são dados em tôdas as populações humanas; lado a lado com êles, em muitas populações existem supersistemas sociais "multivinculados", constituídos de quatro, cinco, seis ou mais grupos ou sistemas sociais diferentes. Acresce que nenhum dos grupos sociais concretos perde sua identidade no supersistema de coalescência.

O mesmo vale para os sistemas culturais como a ciência, a filosofia, a ética, a religião, o direito e as belas-artes, bem como para os subsistemas de cada um dêsses sistemas culturais, que não podem ser reduzidos a dois ou três sistemas porque cada um dêles é diferente dos outros. É verdade que, em culturas altamente integradas, muitos dêles se aglutinam em dois, três ou mais supersistemas. Mas nenhum dos sistemas perde a sua individualidade nessa coalescência, e tais supersistemas dualísticos ou triádicos só ocorrem em algumas poucas altas culturas. Lado a lado com êles, podem existir supersistemas culturais quádruplos, quíntuplos ou ainda mais complexos, ou absolutamente nenhum supersistema (nas culturas menos integradas, ecléticas).

A verdade destas observações é amplamente confirmada pelos próprios dialéticos. Gurvitch e Sartre, por exemplo, em suas micro- e macrossociologias, dividem a realidade social total não em duas totalidades polares ou três triádicas, mas em classes muito mais numerosas: sociabilidade, níveis de sociabilidade, classes sociais e sociedades globais. Cada uma delas se subdivide em várias subclasses, como os quatorze tipos de sociedade global de Gurvitch, ou os *ensembles,* serialidades, coletivos, classes sociais e grupos de Sartre. A maioria dessas unidades não são descritas por Gurvitch e Sartre como polarmente dualísticas ou conformando-se à fórmula triádica de tese-antítese-síntese.

Mesmo a maioria das tipologias dualísticas e triádicas examinadas não são pròpriamente contrárias ou contraditórias entre si,

---

68 A maioria das classificações de raças, grupos étnicos, sistemas políticos, econômicos, religiosos, filosóficos, estéticos e outros sistemas sociais e culturais classificam êsses e outros sistemas em quatro, cinco, seis ou mais tipos ou formas, cada uma delas subdividida em várias subformas.

nem tampouco se ajustam à tríade hegeliana. *Gemeinschaft* não é uma antítese de *Gesellschaft*, ou vice-versa; nem é *Gemeinschaft* a tese, *Gesellschaft* a antítese e *Bund* a síntese. São, antes, tipos de sistemas sociais a diferirem nìtidamente uns dos outros, tão diversos quanto os estilos arquitetônicos romãnico, gótico e barroco, ou, na literatura, os estilos clássico e romântico, ou ainda os vários gêneros e espécies de plantas e animais. Tönnies modifica os seus sete tipos essenciais de *Gemeinschaft-Gesellschaft* em diferentes tipologias, como fazem vários outros sociólogos com as suas tipologias[69]. Um ponto ainda mais importante, para o qual R. König e G. Wurzbacher[70] com muito acêrto chamaram a atenção, é a não existência de uma oposição polar entre a *Gemeinschaft* e a *Gesellschaft*, pois, fatualmente, "nenhuma *Gemeinschaft* pode existir sem uma *Gesellschaft*" e os elementos essenciais de cada tipo na realidade coexistem e se complementam mùtuamente em quase tôdas as sociedades e grupos organizados históricos, predominando um dos tipos de quando em quando. Estas considerações se aplicam a quase tôdas as tipologias binárias e triádicas examinadas[71].

Estas observações podem ser resumidas como segue: Uma imensa maioria de grupos, sistemas e entidades sociais não são nem polares, nem triádicos, nem contrários, nem contraditórios, e não podem ser reduzidos a êsses tipos supostamente dialéticos. A maioria das classificações existentes dêsses corpos sociais os dividem em mais de duas ou três formas ou espécies. Mesmo os sociólogos dialéticos os

---

69 Sôbre estas modificações veja-se R. König, "Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft", in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Neue Folge, 7 Jg. (1955), 412.

70 *Ibid.*, págs. 405, 412; G. Wurzbacher, "Beobachtungen zum Anwendungsbereich der Tönniesschen Kategorien Gemeinschaft und Gesellschaft," in *Kölner Zeitschrift*, Neue Folge, 7 Jg. (1955), 453.

71 Isto se aplica às "polaridades" de Kühne. Na medida em que êle distingue as "polaridades conceptuais" das entidades relativamente contrastantes e diferentes da vida social real, a sua teoria fica de certo modo isenta da injustificada imputação das propriedades do método dialético às realidades da própria vida social. Na medida em que, contrariando o que acabo de dizer, êle faz aqui e ali essa imputação, as suas "polaridades da vida real" não representam apenas contrários e contraditórios, mas, na maioria dos casos, são também entidades diferentes, por vêzes contrastantes, como "marido-mulher" na família, ou mesmo como as suas dualidades básicas: "Eu e o mundo que me rodeia", "Eu e Tu," "seleção e adaptação". Cada um dos "pólos" destas dualidades não é contraditório nem mesmo contrário ao outro. Sua "fusão" numa nova *Einheit* assemelha-se à fusão de H_2 e O em H_2O (água). O hidrogênio e o oxigênio não são contraditórios nem contrários um ao outro.

classificam em categorias muito mais numerosas. Quase tôdas as entidades sociais supostamente dialéticas, dualísticas e triádicas, não são, na verdade, nem contraditórias, nem contrárias, nem polares, mas representam apenas sistemas diferentes. E, para finalizar, a lógica e o método dialético é algo muito diverso dos fenômenos sociais estudados por êste método e não há base lógica ou empírica para atribuir as características dêste método aos fenômenos sócio-culturais investigados pela análise dialética.

Com ainda maior razão, estas conclusões valem também para as imputações e aplicações do têrmo dialética aos processos e relações sócio-culturais, os de conflito, de alienação ou da mudança imanente (endógena) de um sistema sócio-cultural numa forma oposta (antítese) à que êle tinha na primeira fase da sua existência (tese). Qualquer dos processos sócio-culturais básicos de como e por que os sistemas sócio-culturais se originam e são concebidos; como e por que se tornam organizados (ou objetivados, ou socializados); como e por que mudam e mantêm a sua identidade na mudança; como e por que se estratificam e se diferenciam; como e por que se adaptam a condições de crise e a desafios; como e por que se desenrolam os processos de mobilidade social e cultural, ou a solidariedades e antagonismos intra- e intergrupais; como e por que alguns sistemas sócio-culturais se desintegram e "morrem", e como alguns dêles "ressuscitam" — êstes e pràticamente todos os processos importantes têm sido e podem ser estudados por vários métodos científicos, inclusive o dialético, mas nenhum dêles possui as características dêsses métodos e nenhum pode ser chamado "dedutivo", "indutivo", "estatístico" ou "dialético"[72].

Além disso, apenas uma parte dêsses processos têm ritmos di- ou trifásicos (ajustando-se, segundo consta, à dialética de tese-antítese ou tese-antítese-síntese). Além dos processos rítmicos di- e trifásicos, existem muitos processos com quatro, cinco, seis e mais fases ("tempos") nos seus ritmos[73]. Tôda tentativa de reduzir os processos sócio-culturais aos supostos ritmos dialéticos di- e trifásicos, como procuram fazer alguns dialéticos, sempre estêve e estará condenada ao fracasso, porque ninguém pode negar a existência de uma multidão de processos rítmicos multifásicos. Além dêsses, parecem existir também processos arrítmicos. Evidentemente, a êsses processos rítmicos mul-

---

72 Veja-se, na minha *SCP*, caps. XXI-XLVIII, uma análise e classificação dos processos sociais e culturais básicos.

73 Uma análise acompanhada de exemplos dos processos e ritmos sócio-culturais, com ritmos duplos, triplos, quádruplos e ainda mais complexos, será encontrada em *Dynamics*, vol. IV, caps. VIII, IX, XII e XIII.

trifásicos e arrítmicos não se pode aplicar nenhuma dialética de tese-antítese ou tese-antítese-síntese, nem há base para se chamar tais processos de dialéticos.

Mais ainda: nem todos os processos com ritmos di- e trifásicos são contraditórios ou contrários. Em muitos processos, as fases de tais ritmos são apenas diferentes (porém não contraditórias), tal como acontece com muitos ritmos nas composições musicais. Alguns exemplos de ritmos duplos não contraditórios são as atividades diurnas e noturnas de indivíduos e grupos; a alteração das pernas direita e esquerda na marcha; o ritmo repetido da dominação do costume e da moda na vida cultural da sociedade, segundo G. Tarde; o ritmo de Saint-Simon, da alternação de períodos "críticos e orgânicos"; o ritmo duplo de A. N. Whitehead, da alternação das fases de criação intuitiva e elaboração erudita na história do pensamento humano; o ritmo difásico de H. Spencer, C. Bernard e G. Tarde, da alternação de períodos analíticos (pesquisa de fatos) e períodos sintetizadores na história da ciência e do pensamento filosófico; e o duplo ritmo de Yin e Yang, dos chineses. Essas duas fases de cada ritmo não são teses e antíteses contraditórias, mas, essencialmente, fases distintas de cada um dêsses ritmos. O mesmo se pode dizer da alternação sempre repetida dos seguintes estilos nas belas-artes: gótico e grego, *Haptish* e *Optish* (A. Riggle), *Platisch* e *Malerisch* (Schmarsow), *Fülle-Stil* e *Form Stil* (Panofsky), e outros.

Do mesmo modo, uma multidão de processos rítmicos trifásicos não são contraditórios nem contrários; por exemplo, o ritmo triplo de invenção, imitação e oposição, de G. Tarde; as fases ideológica, organizativa e de poder, distinguidas por R. Mayreder no ciclo vital de muitos movimentos sociais; minhas fases de concepção, objetivação e socialização no surgimento e crescimento de muitíssimos sistemas culturais; as fases arquitetônica, plástica e pictórica de Ligeti, na história da arte e da cultura; as fases pré-clássica, clássica e pós-clássica de C. Lalo, pelas quais passa a música em várias sociedades e na mesma sociedade com o transcurso do tempo; as idades dos deuses, dos heróis e do homem, de Vico, atravessadas pelas sociedades plenamente desenvolvidas e repetindo-se na mesma sociedade[74]. Também existem, é claro, ritmos socioculturais triplos em que duas fases são contrárias ou contraditórias, e ritmos triplos que se ajustam à tríade hegeliana, mas tais processos rítmicos trifá-

---

74 Veja-se, na *Dynamics*, vol. IV, pág. 408 e segs., uma análise acompanhada de exemplos dos processos rítmicos trifásicos contraditórios e não contraditórios.

sicos não representam mais que uma pequena porção dos processos rítmicos trifásicos não contraditórios (apenas diferentes).

O que ficou dito dos processos sócio-culturais supostamente dialéticos (contrários e contraditórios) se aplica aos processos de alienação e conflito — os processos "dialéticos" favoritos de muitos propugnadores dessas teorias. Nem tôda alienação é o repúdio de um valor, pessoa, situação ou ordem social existente em favor do seu contrário. E nem tôda alienação é fatualmente seguida de condições contraditórias ao precedente estado não alienado do sistema social, cultural ou de personalidade. A maioria dos processos de alienação individual, social e cultural representam uma mudança no processo, ordem, sistema ou situação dada, do estado de coisas alienado para um estado de coisas *diferente*. Apenas uma pequena porção dêsses fenômenos de alienação passam ao estado contrário ou contraditório ao estado alienado. Todos os processos de alienação tomados em conjunto perfazem apenas uma pequena fração da totalidade dos processos sócio-culturais.

O mesmo se pode dizer dos processos de conflitos e antagonismos sociais, culturais e pessoais. Não há dúvida que êsses processos e relações (desde a concorrência e a rivalidade benigna até os homicídios e as guerras sangrentas) compõem uma das formas básicas, perenes e universais dos processos e relações sócio-culturais. Esta é, porém, apenas uma das três formas básicas dêsses processos e relações: não menos básicos, perenes e universais são os processos e relações de solidariedade e neutralidade[75]. Como, por definição e de fato, os processos neutros e de solidariedade não são nem contraditórios, nem constituídos de elementos opostos, isto significa que a maior porção dos processos e relações sociais não é "dialética".

Nem todos os processos conflitantes e antagônicos representam um conflito de valôres. Em muitos casos, as partes em conflito lutam pelo mesmo valor (muito relativo), pela mesma mulher, digamos, ou por um quinhão maior de riqueza, popularidade, fama ou poder. Os conflitos que representam aspirações, desejos conscientes ou subconscientes e as respectivas atividades de indivíduos e grupos, muito pouco têm que ver com as teses e antíteses lógicas dos métodos dialéticos. Isto significa que as propriedades dêste método não podem ser imputadas nem mesmo a todos os processos conflitantes ou antagônicos dêste tipo.

---

75 Ver uma análise e classificação dos processos e relações sócio-culturais antagônicos, solidários e neutros (mistos) na minha *SCP*, caps. V, VI, VII, XVII, XVIII, XIX, XXXI e XXXII; e L. A. Coser, *op. cit.*

Finalmente, é um fato muito curioso e significativo que quase nenhum dos sociólogos dialéticos tenha estudado a sério a maioria dos processos sócio-culturais básicos. Declarações vagas e generalizadas sôbre totalizações e destotalizações, interpenetração (Gurvitch), rotinização e desrotinização, inércia e criatividade (Sartre), seleção e adaptação (Kühne), e nebulosas referências a "equilíbrios" indefinidos de tôda sorte[76] tomam o lugar de um estudo substancial de, por exemplo, como e por que se originam os sistemas sociais ou culturais, como e por que se tornam organizados, quais são as formas principais de sua adaptação a condições internas e externas sempre mutantes, quais são os seus mecanismos para distribuir os respectivos membros entre diferentes estratos do sistema, quais as formas e fatôres da mobilidade horizontal e vertical, como são concebidos, objetivados e socializados os sistemas culturais, como e por que mudam, quais são os modos e fatôres de crescimento ou declínio dos sistemas sociais e culturais, como e por que surgem e flutuam antagonismos sócio-culturais (rivalidades, competições, guerras, revoluções e crimes), e quais são as diferentes durações de vida dos vários sistemas.

Isto é verdadeiro mesmo dos processos de conflito e alienação: os melhores estudos dêstes processos e relações são feitos, não por sociólogos estruturais-funcionais ou dialéticos, mas por eruditos que mal empregam tais têrmos. Uma das razões para isto é a impossibilidade lógica e empírica de atribuir as propriedades quer da lógica e método dialético, quer do método "funcional-estrutural", a quaisquer processos e realidades sócio-culturais.

Conclusões

O precedente exame crítico de sociologias dialéticas recentes pode ser resumido como segue:

1. Quando os traços essenciais do método e da lógica dialética são definidos com alguma clareza, e quando êsse método é aplicado com habilidade, pode contribuir proveitosamente, sobretudo em cooperação com outros métodos lógicos e empíricos, para a compre-

76 Uma vez mais tenho de enfatizar o uso do têrmo "equilíbrio" e de seus derivados pelos sociólogos "estruturais-funcionais", "dialéticos" e outros. Na imensa maioria dos casos, o significado dêsse têrmo permanece indefinido ou representa uma imagem desfigurada, tomada das ciências físicas. Nenhum dos cinco significados básicos dêste têrmo se aplica aos fenômenos sócio-culturais. Sôbre o assunto, ver *Dynamics,* vol. IV, cap. XIV.

ensão dos fenômenos sócio-culturais multidimensionais, inclusive a "natureza" da personalidade humana e da conduta e relações humanas, tanto individuais como coletivas.

2. Isto é amplamente confirmado pelas teorias dialéticas examinadas de Gurvitch, Sartre, Kühne, e pela maioria das teorias dualísticas e triádicas que analisamos acima. A despeito de minhas críticas aos seus pontos fracos, essas teorias contribuíram para o nosso conhecimento e orientação no multidimensional e desconcertante universo humano, quase tanto quanto o fizeram as correntes empíricas, analíticas, funcionais-estruturais e histórico-filosóficas do pensamento sociológico contemporâneo.

3. Embora devamos reconhecer o valor do método dialético, é preciso rejeitar ao mesmo tempo a imputação das propriedades dêste método aos fenômenos sócio-culturais reais e aos sistemas e processos sociais, culturais e de personalidade. Convém, igualmente, abster-nos de chamar essas realidades de "dialéticas". O fato de estudá-las por métodos dialéticos, dedutivos ou indutivos, não as torna dialéticas, dedutivas ou indutivas.

4. Os esforços dialéticos correntes no sentido de interpretar os sistemas e processos sócio-culturais em função de polaridades dualísticas ou da triádica tese-antítese-síntese só são aplicáveis a uma pequena porção dêsses sistemas e processos, a maioria dos quais são muito mais complexos, multidimensionais e multi-rítmicos do que pretendem as concepções dualísticas e triádicas. Um estudo de todos os principais sistemas sócio-culturais e de tôdas as principais variedades de ritmos repetidos nos processos vitais dêsses sistemas mediante um ataque conjugado de todos os métodos de cognição, inclusive o dialético, promete frutos cognitivos muito mais abundantes do que as interpretações "mumificadas" dêsses fenômenos em função das polaridades, tríades e alienações hegeliano-marxistas[77].

---

77 O estudo dos ritmos, andamentos e periodicidades sócio-culturais, bem como de outras características básicas dos processos que compõem o ciclo vital dos principais sistemas, é ainda grandemente negligenciado pelos sociólogos. Entretanto, mesmo os estudos um tanto fragmentários dêsses fenômenos pelos pensadores sociais do passado nos forneceram significativas uniformidades e importantes visões e conhecimentos dos fenômenos sócio-culturais. Ainda mais significativas têm sido as investigações recentes nesses campos. Ver o apanhado, as análises e críticas das respectivas teorias de ritmos, periodicidades, andamentos, uniformidades e fatôres de mudança dos sistemas sócio-culturais na minha *Dynamics*, vol. IV, caps. VII-XVI.

Capítulo XV

SOCIOLOGIAS PSEUDOCOMPORTAMENTAIS E EMPÍRICAS

Teorias pseudocomportamentais dos sistemas sociais e da conduta humana

A despeito da imensa voga desfrutada nas últimas décadas por tôda sorte de interpretações behaviorísticas dos fenômenos sócio-culturais e da conduta humana[1], e malgrado a publicação de vários estudos sociológicos dessa orientação, a situação geral das teorias sociológicas behaviorísticas permanece hoje essencialmente similar ao que era no primeiro quartel dêste século[2]. Os estudos clássicos de Ivan Pavlov sôbre a conduta objetiva de animais, e principalmente dos seus reflexos condicionados, estimularam grandemente as investigações subseqüentes da conduta de ratos, pombos, cães, macacos

---

1 Essa mania chegou a um ponto tal nos Estados Unidos que levou a rebatizar as ciências sociais e psicológicas como "ciências comportamentais" *(behavioral sciences)*. É difícil encontrar razões, quer lógicas, quer empíricas, para tal mudança de nome, porque, em primeiro lugar, tôdas as ciências são "comportamentais" (a Química estuda o comportamento de elementos e compostos químicos; a Física, o de partículas elementares, átomos e corpos materiais; a Biologia investiga o comportamento das células, órgãos e organismos). Segundo, isso é difícil porque o têrmo "comportamental" se enquadra muito melhor nas Ciências Físicas e Biológicas do que nas disciplinas psicológicas e sociais. As primeiras estudam o comportamento dos fenômenos físico-químicos e biológicos como exteriormente observáveis, como transposições transubjetivas, impulsos, movimentos e ações-reações exteriores destituídas de qualquer experiência interior, subjetiva, chamada consciência, mente, idéias, sentimentos, emoções, volições, recordações, significados simbólicos, valôres etc. As disciplinas sociais e psicológicas não podem deixar de levar em conta essas experiências íntimas, imateriais, simbólicas e subjetivas que não se prestam a um exame exterior direto. Chamar essas disciplinas psicossociais de "ciências comportamentais" é um nôvo indício da fôrça irracional e ilógica das modas e coqueluches que penetram até mesmo nas ciências — cidadela do pensamento racional e lógico.

2 Veja-se uma análise e crítica das "interpretações behaviorísticas" na minha obra *Contemporary Sociological Theories,* págs. 617-635.

etc., por biólogos e psicólogos[3]. Alguns dêsses pesquisadores, como o próprio Pavlov[4], têm se mostrado infensos a extrapolar suas conclusões além dos limites autorizados pelos resultados de seus experimentos e observações. Êsses pesquisadores foram bastante modestos na aplicação de seus resultados à conduta humana e aos fenômenos sócio-culturais. Outros agiram com menos cautela neste particular, empenhando-se cada vez mais em interpretar os sêres humanos, sua personalidade e sua conduta, bem como muitos fenômenos sócio-culturais, em função das conclusões a que chegaram em seus estudos da conduta animal[5].

Seguindo o exemplo dos esparramados extrapoladores dos estudos da conduta animal, certo número de sociólogos que pouca ou nenhuma investigação experimental ou observacional tinham feito dos reflexos condicionados ou de outras formas de conduta animal, declararam-se entusiàsticamente "behavioristas" e, sem nenhum constrangimento ou hesitação, puseram-se a interpretar "behaviorìsticamente" a conduta humana, bem como quase todos os fenômenos sócio-culturais[6]. Em seu entusiasmo, começaram a interpretar fenômenos sócio-culturais, inclusive sistemas e processos, como simples fenômenos de conduta humana — individual e social — e passaram a explicá-los largamente em função da conduta de ratos, cães, pombos e macacos estudados por investigadores da psicologia animal. Alguns

---

3 Ver os seus nomes e respectiva bibliografia em *CST*, págs. 617-635.

4 Na opinião de Pavlov, seus estudos dos reflexos condicionados pertenciam mais ao campo da Fisiologia que ao da Psicologia; não afirmou êle que o primeiro pudesse substituir o segundo, ou que os resultados das investigações da conduta de animais possam ser automàticamente transferidos e aplicados diretamente aos sêres humanos, ou que sejam a "chave" de todos os segredos da conduta e da personalidade humana.

5 Os investigadores da conduta animal vão desde os expositores entusiásticos como John Watson, K. S. Lashley, W. S. Hunter, aos partidários mais moderados como G. Hall, B. F. Skinner, G. Mandler, W. Kessen, e E. Broadbent, e aos críticos cautelosos como W. Kohler, K. Koffka, W. McDougall, M. Prince, R. Woodworth e, mais recentemente, C. Burt, B. B. Wolman, H. J. Eysenck e muitos outros. Veja-se a bibliografia relativa ao período inicial em *CST;* para o período recente, cf. C. Hall, *A Behavior System* (New Haven, 1952); B. F. Skinner, *Verbal Behavior* (Nova York, 1957); G. Mandler e W. Kessen, *The Language of Psychology* (Nova York, 1959); D. E. Broadbent, *Behaviorism* (Londres, 1961); Sir Cyril Burt, "The Concept of Consciousness," in *British Journal of Psychology,* agôsto de 1962; e P. H. Prabhu, "The State of Psychology as a Science Today," in *Fiftieth Indian Science Congress* (Delhi, 1963).

6 Sôbre as "coqueluches" na Sociologia moderna, ver o meu *Fads and Foibles in Modern Sociology,* cap. III e *passim.* Cf. também o artigo de G. Bergmann "Sense and Nonsense in Operationism," in P. G. Frank (coord.), *The Validation of Scientific Theories* (Boston, 1961), págs. 52-54; e Sir Cyril Burt, *op. cit.*

dos sociólogos comportamentais procederam a essa desumanização behaviorística do homem com tanta ingenuidade como o fêz Watson em Psicologia. Outros se portaram de maneira mais sofisticada, vestindo a operação com trajes aparentemente científicos. Ingênuo ou sofisticado, nenhum sociólogo comportamental logrou construir um sistema genuìnamente behaviorístico de Sociologia. O que êles nos oferecem é uma esquisita mistura de Sociologia não comportamental — em grande parte introspectiva e especulativa — servida com enfeites de terminologia behaviorística. A despeito de suas pretensões behaviorísticas, tôdas essas teorias tratam em grande parte de fenômenos e têrmos não behaviorísticos como consciência, mente, idéias, opiniões, sentimentos, emoções, volições, deveres, direitos, memória, invenções, valôres, símbolos e outras experiências íntimas dos sêres humanos, para não mencionar fenômenos como ciência, religião, ideologia, direito, ética, autoridade, estima, e assim por diante — fenômenos êsses difìcilmente encontrados no reino animal. Entre as melhores teorias recentes dêste tipo pseudobehaviorístico contam-se as de George Homans sôbre os grupos sociais e as formas elementares de conduta social, desenvolvidas nos seus dois livros, *The Human Group* (Nova York, 1950), e *Social Behavior: Its Elementary Forms* (Nova York, 1961).

George C. Homans: Grupos humanos e conduta social

A principal tarefa científica da obra de Homans *The Human Group* é estudar e formular as uniformidades inter-relacionadas na conduta dos sêres humanos em pequenos grupos e nas propriedades e funcionamento dos grupos humanos em geral. O principal objetivo científico de seu *Social Behavior* é explicar os "comos" e "porquês" dessas "formas elementares de conduta social" em geral e das propriedades e conduta dos grupos humanos. Tanto numa obra como na outra, êle trata de pequenos grupos:

> A diferença que desejo sublinhar entre os dois [livros] vai mais fundo do que o tamanho dos grupos [que são um pouco menores em *Social Behavior*]. É uma diferença de objetivos intelectuais: *The Human Group* não procurava explicar muita coisa a respeito do que quer que fôsse, enquanto *Social Behavior* tentará pelo menos explicar... Em [*The Human Group*] quis fazer duas coisas. Escolhi, na literatura, cinco minuciosos estudos de campo

> sôbre grupos humanos, estudos êsses que iam desde um grupo de operários industriais até uma cidade inteira. Comecei por indagar em que classes se poderia razoàvelmente dividir as observações feitas pelos investigadores... E tentei mostrar que as observações dos diferentes observadores podiam ser divididas nas mesmas quatro classes: sentimentos, atividades, interações e normas... A segunda pergunta que fiz aos cinco estudos foi que proposições a respeito das relações entre as quatro classes de variáveis eram corroboradas pelos estudos... E procurei mostrar que várias proposições se mostravam válidas em mais de um dos dêles... Foi, pràticamente, até onde chegou *The Human Group*. O próximo passo inevitável é indagar por que as proposições empíricas hão de tomar as formas que tomam, e isso a fim de buscar explicações. [*Social Behavior* esforça-se por dar essas explicações deduzindo as uniformidades empíricas e proposições encontradas de] um conjunto de proposições mais gerais, ainda da mesma forma que as empíricas... Deduzi-las com êxito é, em suma, explicá-las[7].

Diz Homans a respeito de *Social Behavior* que êsse livro "se propõe explicar a conduta social elementar, e a explicação de um fenômeno consiste em mostrar que uma proposição ou proposições que o descrevem podem ser deduzidas de um conjunto de proposições mais gerais sob condições dadas e especificadas[8]". Em contraste com êsse método dedutivo de explicação usado em *Social Behavior*, "o principal método de exposição usado [em *The Human Group*] é o método de casos[9]". Tais são, nas palavras de Homans, as principais tarefas dessas obras e os métodos empregados na sua realização.

Além desta diferença em seus métodos, os dois estudos de Homans apresentam muitas outras diferenças. Em *The Human Group* os grupos ou sistemas sociais são tratados sobretudo holìsticamente: o grupo é considerado como uma "unidade" na qual "o todo determina as partes [e] as partes determinam o todo"; é um "todo organi-

---

7 G. C. Homans, *Social Behavior*, págs. 8-10. Sôbre o método dedutivo, ver H. L. Zetterberg, *On Theory and Verification in Sociology* (Totowa, New Jersey, 1965); H. L. Costner e R. K. Leik, "Deductions from Axiomatic Theory," in *ASR*, dezembro de 1964, págs. 819-836; D. C. Pelz e F. M. Andrews, "Detecting Causal Priorities", *ibid.*, págs. 836-848; e O. D. Duncan, "Axioms or Correlations," in ASR, junho de 1963. Ver também A. Perpina Rodríguez, *Métodos y criterios de la sociologia contemporánea* (Madri, 1958).

8 *Social Behavior*, pág. 205.

9 G. C. Homans, *The Human Group*, pág. 18.

zado, ou sistema"; por vêzes, Homans até o chama de "organismo[10]." Em *Social Behavior* êsse método de ataque holístico é em grande parte abandonado e substituído por outro, nominalista-singularista: Em lugar do grupo ou sistema social, temos agora dois pombos: "Pessoa" e "Outro":

> [O seu] intercâmbio, em que a atividade de cada um dêles reforça (ou pune) a atividade do outro, e em que, por conseguinte, cada um influencia o outro [substitui as atividades de um grupo como todo organizado]... Não necessitamos de proposições novas para descrever e explicar o social. Com a conduta social nada surge de nôvo, que só possa ser analisado em seus próprios têrmos. Pelo contrário, *das leis da conduta individual decorrem as leis da conduta social* quando são levadas em conta as complicações do mútuo refôrço. Partindo, pois, do que sabemos sôbre a conduta animal [os pombos de laboratório de B. F. Skinner], estabeleceremos um conjunto de proposições que nos parecem fundamentais para descrever e explicar a conduta social ou intercâmbio humano[11].

As premissas iniciais das duas investigações de Homans também diferem entre si. Em *The Human Group* a pressuposição básica é que sua tarefa será melhor realizada mediante uma análise cuidadosa dos cinco estudos de campo sôbre pequenos grupos diferentes, levados a têrmo por cinco diferentes sociólogos e antropólogos. Não se faz menção de nenhuma conduta animal. Em *Social Behavior,* a pressuposição inicial é que o sistema de bicadas usado em sua conduta

---

10 *Ibid.*, págs. 8, 9 e *passim.* A sua concepção holística de grupo parece provir principalmente das obras de M. P. Follet e A. N. Whitehead. Já sabemos, desde o Capítulo V do presente livro, que esta concepção holística de grupos ou sistemas sociais foi muito bem formulada, há longo tempo, por S. Tomás de Aquino e outros pensadores ainda mais antigos.

11 *Social Behavior,* págs. 30 e 31. Ambos êstes pontos de vista não representam nada de nôvo: foram formulados muitas vêzes na história da Sociologia e da Psicologia. A única novidade aqui é que êsses pontos de vista contrários são propostos pelo mesmo especialista, que parece achá-los muito conciliáveis. Nada há de nôvo em aplicar o têrmo "intercâmbio" ao fenômeno da interação humana. A Economia, a Sociologia e até mesmo a Filosofia há muito vêm usando regularmente êsse têrmo. Veja-se o artigo de J. Novicow, "L'échange, phénomène fondamental de l'association humaine," in *Revue internationale de sociologie* (1911), n.º 11. Ver também R. de la Grasserie, "De la psycho-sociologie," in *Revue de sociologie* (1912), números 3 e 4; e M. Mauss, "Essai sur le don, forme archaique de l'échange," reimpresso na sua obra *Sociologie et anthropologie* (Paris, 1950). E, finalmente, P. M. Blau, *Exchange and Power in Social Life* (Nova York, 1964).

pelos pombos (pensionistas, de B. F. Skinner) é um protótipo da conduta humana — de "Pessoa" e "Outro" a dar-se "bicadas" (remunerativa ou punitivamente) em seu "intercâmbio" interacional[12]. Homans aplica diretamente aos sêres humanos os resultados dêsse estudo experimental. Êste modêlo serve como o mais fundamental princípio das explicações "dedutivas" de Homans sôbre as uniformidades da conduta humana que êle encontra em todos os cinco pequenos grupos e extrapola sôbre quase tôda a conduta cotidiana, ordinária (ou "elementar", na sua linguagem), dos sêres humanos em geral.

Os pontos essenciais do arcabouço conceptual de *The Human Group* podem ser sintetizados como segue: O pequeno grupo humano é "a mais comum das unidades sociais". Seus "elementos" gerais (que são ao mesmo tempo "elementos de conduta") consistem em pessoas (pelo menos duas), suas atividades, sua interação e seus sentimentos. Além dêstes quatro elementos nucleares existem normas, avaliações, contrôles, significados simbólicos, emoções, interêsses, valôres, idéias e associações. Com exceção das normas, as outras são mencionadas de passagem e pouco ou nada estudadas[13]. O estudo se concentra principalmente em descobrir e formular as uniformidades (ou "mútuas dependências") nas relações dêsses elementos nucleares, na conduta social de pessoas interagentes e nas atividades de um grupo como todo organizado. A maior parte das teorias "analíticas" de Homans consistem em formular "a mútua dependência de sentimento e atividade", "de atividade e interação", "de interação e sentimento" e "de sentimento e normas", e em fazer várias generalizações a respeito das relações entre os membros dos grupos e seus líderes. Rápidas observações são feitas sôbre conflito social, ordem social, equilíbrio social, democracia etc.

O conteúdo e objetivos principais de *Social Behavior* são bem delineados pelo próprio Homans:

> Em seu método de exposição êste livro será muito mais dedutivo [do que *The Homan Group*]. Após um breve capítulo sôbre as conclusões da Psicologia comportamental a respeito da conduta animal, apresentarei nos dois capítulos seguintes o meu conjunto de proposições gerais. No resto do livro tentarei ilustrar essas proposições e mostrar como podem ser usadas para explicar um certo número de traços conhecidos da conduta social elementar — primeiro os traços que menos dependem da presença de um grupo organizado, e por último os que mais dependem...

12 *Social Behavior,* cap. II.
13 *The Human Group,* caps. I, II; cf. págs. 8, 34-44, 121-130.

> A explicação [pela lógica dedutiva] é o que terei em vista... Acabei por me convencer de que as proposições empíricas [de *The Human Group*] podem ser mais fàcilmente explicadas por dois conjuntos de proposições gerais já existentes: Psicologia comportamental e Economia elementar... Dizendo isto, forçosamente rejeito a opinião de Durkheim, segundo a qual a Sociologia não é um corolário da Psicologia[14].

O grosso do livro é consagrado à formulação de uma série de proposições dedutivas (ilustradas ou corroboradas pelos dados de alguns estudos "experimentais" de S. Schachter, N. Ellertson, L. Festinger e outros, que supostamente confirmam as generalizações dedutivas de Homans). A última parte do volume trata muito por alto de problemas como a justiça, satisfação, autoridade, igualdade, conformidade-inovação de *status,* instituição e outros problemas.

Avaliação e crítica

Ambos os volumes representam uma bem-escrita introdução ao estudo de alguns dos aspectos utilitários (ou contratuais) da conduta social do homem econômico e de pequenos grupos sociais informais. Aqui e ali, as pesquisas de Homans examinam a sério alguns poucos problemas importantes neste campo. Consideradas em globo, porém, as suas teorias, na opinião dêle próprio, "devem muito à Economia elementar" e a um tipo especial de Psicologia "behaviorista"[15], bem como a uma filosofia e ética utilitária simplificada. Como tais, não contribuem muito para os conhecimentos que já possuíamos sôbre a personalidade humana, a conduta social e os sistemas sociais.

---

14 *Social Behavior,* págs. 12-15.

15 *Social Behavior,* págs. 12, 15, 68. A apreciação dessas obras pelo próprio Homans mostra uma singular ambivalência. Por um lado, sustenta repetidamente, em ambos os livros, que os seus estudos oferecem "uma nova síntese sociológica", abrem um campo nôvo, uma "parte [até agora] negligenciada da Sociologia", dão uma visão do seu "crescimento institucional", que "os especialistas raramente examinam em detalhe, segundo me parece", e assim por diante. Por outro lado, afirma várias vêzes que suas teorias não são mais do que modificações das teorias da Economia elementar e da Psicologia behaviorista, ajuntando que "acima de tudo precisamos ter humildade", que "nada do que dissemos [no livro] pode ser interpretado como sugerindo que o livro tenha dado um tratamento exaustivo ao grupo", que "*The Human Group* não procurou explicar muita coisa a respeito do que quer que fôsse," e por aí a fora. *The Human Group,* págs. 1-7, 23, 442. *Social Behavior,* págs. 8, 388-389.

O primeiro defeito das teorias de Homans é a natureza vaga de muitos de seus conceitos básicos. Para começar, o conceito de pequenos grupos fica sem definição. Inclui êle nesta classe grupos sociais muito heterogêneos, a diferirem radicalmente uns dos outros em suas características essenciais: na complexidade, nos valôres e laços unificadores, na estrutura, na cultura, nos processos dinâmicos, na conduta dos membros, e mesmo no tamanho (o qual, nas amostragens de Homans, flutua de alguns poucos indivíduos a mais de um milhar). Uma tal classe (ou gênero) de grupos sociais corresponde a um gênero botânico que fôsse formado de plantas com uma altura de 5 a 55 polegadas, ou um gênero de organismos animais que pesassem de 6 a 77 libras. Nem mesmo nas classificações pré-lineanas se cogitou de estabelecer um gênero tão ilógico. Infelizmente, contrariando todos os cânones lógicos e empíricos da definição e classificação de classes reais (ou gêneros e espécies), Homans e quase todos os sociólogos de "pequenos grupos" continuam a unificar grupos humanos muito diferentes entre si numa só classe (ou gênero) de "pequenos grupos"[16].

Outro conceito estratégico das teorias de Homans, o conceito de "sentimentos", é também mal definido. Nosso autor o usa no mesmo sentido vago que lhe dava Pareto, a quem Homans o tomou emprestado. Em algumas passagens, Homans entende por êste têrmo "impulsos, emoções, estados afetivos, intuições, atitudes", incluindo até "a fome e a sêde"[17]; em outros lugares "sentimentos" é usado numa acepção mais restrita que a de atitudes, impulsos, fome e sêde; em outros ainda, são êles identificados com motivos[18].

Em *The Human Group* são êles definidos como os "estados internos do corpo humano", não observáveis diretamente e diferentes da "atividade" exterior (pág. 37 e segs.); em *Social Behavior* aprendemos que "os sentimentos não são estados internos de um indivíduo." "Não são inferidos da conduta exterior: são conduta exterior e, como tal, diretamente observáveis. Constituem, por conseguinte, atividades" (págs. 34-36). Outras acepções (como interêsses, valôres etc.) são dadas aos sentimentos, mas os exemplos acima mostram que, como corretamente observa Homans, êle "arrebanhou debaixo dêste têrmo alguns estados psicológicos [e também ações psicológicas e exteriores] que os psicólogos sem dúvida teriam mantido separados" (*Human Group,*

---

16 Vejam-se as críticas ao conceito de "pequenos grupos" em meu livro *Fads and Foibles,* cap. X, e nesta obra, cap. IV. Até agora, nenhuma dessas críticas recebeu resposta adequada dos investigadores de "pequenos grupos".

17 *The Human Group,* págs. 37-38.

18 *Social Behavior,* págs. 44-96.

pág. 38). O mal de arrebanhar coisas essencialmente diferentes sob a mesma categoria é que as proposições e correlações funcionais que nelas se baseiam perdem todo sentido. Se os sentimentos (A) são atividades (A), então por que tentar estabelecer uma "mútua dependência" entre sentimentos e atividades, como faz Homans em *The Human Group*? Acaso o estabelecimento de uma mútua dependência entre essas variáveis não equivale a uma mera identificação tautológica de A com A? Mais adiante veremos, com efeito, que a maioria das suas "mútuas dependências" e proposições "dedutivas-indutivas" são tautológicas. Se os "sentimentos" são conduta ou ações exteriores, então por que, nas classificações dos "elementos" nucleares dos grupos humanos ou da conduta social por Homans, são êles definidos como dois elementos distintos?

Igualmente vaga é a maioria dos conceitos estratégicos de Homans, como equilíbrio, conduta elementar, ato-unidade, interêsse próprio, punição e recompensa, organizações formais e informais, institucionais e subinstitucionais, normas e expectativas, e assim por diante[19]. A conseqüência inevitável dessa indeterminação é que ela vicia, como veremos, a maioria das proposições derivadas de manipulações dêsses conceitos defeituosos.

---

19 Suas operações com o têrmo "equilíbrio" são típicas. Começa êle pela fórmula de equilíbrio de LeChatelier na Físico-Química, para depois substituir os conceitos essenciais da fórmula pelos seus próprios, desfigurando assim a fórmula de LeChatelier e esvaziando-a em grande parte de sentido; a seguir identifica "equilíbrio" com "contrôle eficaz" e com a volta de um sistema social perturbado ao *status quo*, que aqui e além adquire o significado de uma aprovação ideológica do "conservantismo social" e de "obediência às ordens" das autoridades superiores; finalmente, termina por um "equilíbrio prático" no sentido de "relações sociais consolidadas", e mesmo por um "equilíbrio desnatural", entendido como "uma sociedade de gente apática, de instituições congeladas num equilíbrio desnatural — desnatural no sentido de que, com os elementos que jazem dispersos aqui e ali, seria talvez possível construir algo melhor". Ver *The Human Group*, págs. 301-308, 422; *Social Behavior*, págs. 84-85, 396-397. "Pobre equilíbrio!" é o único comentário que nos ocorre em face destas operações de Homans. A obra de O. Lange, *Catose i rozwój w swiete cybernetyki* ("O todo e o desenvolvimento à luz da Cibernética") (Varsóvia, 1962) pode ser recomendada a todos os sociólogos que se inclinam a usar o têrmo equilíbrio e outros têrmos correlatos em suas teorias. Veja-se também *Studia Filozoficzne*, números 3-4 (1963), onde se inclui uma discussão dêstes problemas por um grupo de eruditos e cientistas. Essas obras mostram, entre outras coisas, que nem todos os sistemas perturbados tendem a retornar ao seu equilíbrio anterior e que, lado a lado com os sistemas "homeostáticos" — tantas vêzes mencionados por Homans, Parsons, Merton e outros sociólogos — muitos sistemas são "anti-homeostáticos". Cf. também A. Katchalsky, *Nonequilibrium Thermodynamics in Biophysics* (Harvard University Press, 1965), e artigos de Kovalev, Petrov e Trincher em *Voprosy Filosofii*, *5* (1964), 113-119, *3* (1963), *6* (1962).

O segundo defeito geral das teorias de Homans é a sua aceitação acrítica das concepções e proposições de suas autoridades "favoritas", B. F. Skinner, V. Pareto, L. Henderson, C. Barnard, F. J. Roethlisberger, E. Mayo, e todos os autores cujos estudos experimentais e de campo êle utiliza na corroboração indutiva de suas deduções e conclusões. Terceiro: em conexão com êste defeito estão os seus limitados conhecimentos sôbre muitas obras básicas nos bem cultivados jardins da ciência, que Homans toma por selvas bravias onde, pela primeira vez, começam a penetrar êle próprio e uns poucos companheiros de pioneirismo.

Indubitàvelmente, o nosso criticado aceita não apenas as interpretações dadas por Skinner à conduta dos pombos, mas também as extrapolações que Skinner faz dessa conduta para a humana. Homans não parece dar nenhuma atenção às extensas e sérias críticas dos estudos experimentais da conduta animal, levantadas por outros (mais cautelosos) pesquisadores experimentais neste campo, sem falar nas críticas de muitos psicólogos e sociólogos. B. B. Wolman sublinha com acêrto as "espetaculares diferenças entre os experimentos de Thorndike e Guthrie" com gatos na gaiola-problema (*problem box*): "Quase se diria que os dois gatos exibiram as modalidades de conduta mais indicadas para confirmar as teorias de seus donos sôbre o aprendizado e refutar tôdas as teorias adversárias... Ficamos a perguntar-nos o que aprenderiam ratos albinos, pombos ou gatos em situações diferentes da gaiola-problema, do labirinto ou do aparelho de Skinner"[20]." Após um cuidadoso exame das teorias behavioristas de Watson, Hull, Skinner, Mandler-Kessen e Broadbent, Sir Cyril Burt conclui que, "como base para uma teoria geral da experiência humana", o behaviorismo é "irremediàvelmente inadequado" e que se faz mister restabelecer "a consciência como um conceito útil e necessário, e reabilitar a introspeção como um procedimento científico válido[21]".

Certas interpretações da conduta humana em função da conduta de ratos, cães, pombos e cobaias sob condições artificiais de laboratório são ainda mais intragáveis. Homans devia ter tomado conhecimento dessas críticas e da incerteza existente neste campo antes de aceitar as discutíveis extrapolações de Skinner. Ao invés disso, êle proclama sem hesitar sua crença na infalibilidade das opiniões de Skinner e as aceita como princípios fundamentais de suas explicações "dedutivas".

---

20 B. B. Wolman, *Contemporary Theories and Systems in Psychology* (Nova York, 1960), págs. 512-513; e P. H. Prabhu, *The State of Psychology,* pág. 7. Ver mais bibliografia crítica em *CST,* págs. 617-635.

21 Sir Cyril Burt, "The Concept of Consciousness".

Do mesmo modo, aceita sem discutir a exatidão dos estudos de campo da Sala de Observação da Rêde Elétrica do Banco, do Bando da Norton Street, da Família de Tikopia, de Hilltown e da Companhia de Instalações Elétricas, de que se utiliza para construir e corroborar suas hipóteses. Ao socorrer-se delas, faz duas declarações contraditórias: por um lado, afirma que "nosso trabalho pressupõe a observação direta da conduta humana", fazendo crer, com esta asserção, que o seu trabalho se baseia numa observação pessoal e direta; por outro lado, diz que "o nosso trabalho repousa sôbre o dêles" – isto é, sôbre os cinco estudos de campo dêsses diferentes investigadores. Tenhamos em mente que êle não possui meios de verificar êsses estudos; aceita-os simplesmente, como corretos e verdadeiros em tôda a linha. Chega a nos garantir que os antropólogos e sociólogos que estudam tribos pré-letradas ou grupos e comunidades dentro da nossa sociedade jamais cometem erros em suas descrições e interpretações dêsses respectivos grupos[22].

Quem tem algum conhecimento de tais investigações antropológicas e sociológicas sabe perfeitamente que muitas delas são incorretas, fantásticas, e, salvo uma insignificante proporção, nunca se eximem de erros grosseiros e falsas interpretações. Só podemos invejar a confiança de Homans na infalibilidade dos cinco estudos de campo em que se baseia a sua obra. Como êle não fêz pessoalmente êsses estudos nem lhes verificou fôsse como fôsse a exatidão, a declaração de que a sua teoria se baseia na "observação direta da conduta humana" não se justifica. Suas teorias baseiam-se em material de segunda mão, tomado de outros investigadores.

A mesma confiança é revelada por êle em várias pesquisas experimentais de que se utiliza em *Social Behavior* para confirmar as suas proposições dedutivas. Na realidade, todos êsses estudos "experimentais" são apenas pseudo-experimentais: nem preenchem as condições mínimas possíveis de um verdadeiro trabalho experimental, nem satisfazem os cânones básicos do método indutivo. Em nenhum dêles se mantêm constantes tôdas as outras condições, salvo a variável experimentada; em nenhum dêles são essas condições controladas pelos experimentadores, que tampouco dão conta delas. Todos êsses estudos se mostram tão cheios de falhas, maquinações duvidosas e pressuposições espúrias que nem sequer chegam a qualificar-se como boas pesquisas observacionais. (Sôbre a natureza pseudo-experimental dêsses estudos, ver *Fads an Foibles*, cap. IX. Cf. também N. e A. Chapanis, "Cognitive Resonance," in *Psychological Bulletin 1*

22 *The Human Group*, págs. 25, 19.

[1964], 1-20; e a apreciação crítica de L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance,* por S. E. Asch, in *Contemporary Psychology* [1956], págs. 384-389.)

Que são limitados os conhecimentos de Homans sôbre muitos dos campos tão displicentemente discutidos por êle, é o que se evidencia por suas reiteradas afirmações de haver descoberto "pequenos grupos", "organizações informais", obtido novas percepções das formas "institucionais" e "subinstitucionais" de conduta e normas, e alcançado uma "nova síntese" na teoria sociológica. Isso também se vê pelas fontes que êle indica na sua obra. Se conhecesse os estudos clássicos e fundamentais neste campo, não se aventuraria a fazer tais afirmações nem teria formulado várias de suas teorias, que, como veremos, foram desenvolvidas e formuladas de maneira muito mais precisa e adequada por muitos cientistas que mal são mencionados na sua obra[23].

Quarto: êstes defeitos são, em grande parte, responsáveis pelas deficiências das principais concepções e teorias de Homans. Um dêsses defeitos é exemplificado pela sua fórmula dos "elementos" da conduta humana e dos grupos sociais. Êsses elementos consistem em atividade, interação e sentimento[24]. A classificação é estranha, tanto lógica como empìricamente. Lògicamente, a interação não é mais do que uma espécie de ação, e a interatividade uma espécie de atividade. Não se trata aqui de dois gêneros diferentes; ambas pertencem ao mesmo gênero, a atividade. Ao classificar a interação e a atividade como dois elementos distintos da conduta humana, Homans separa o que, na realidade, é um gênero e uma de suas espécies. Comete um êrro do mesmo tipo com relação aos "elementos" de sentimento e atividade. Em *Social Behavior* o sentimento é definido como atividade e identificado com esta. Temos, pois, o mesmo elemento, o sentimento, apresentado como dois elementos distintos, atividade e sentimento.

Empìricamente, a sua classificação é ainda mais inadequada. Passa por alto quase tôdas as diferenças específicas da conduta humana e do grupo social. Devemos perguntar a Homans: "Os sêres humanos interagentes não possuirão, além de sentimentos, também idéias, volições, padrões, valôres, normas — enfim, uma rica série de experiências íntimas ou significados bem diversos dos sentimen-

---

23 Esta espécie de defeito é bastante comum nas obras de muitos sociólogos, psicólogos, antropólogos e cientistas sociais. Ver *Fads and Foibles,* cap. I.

24 *The Human Group,* cap. II e *passim.*

tos?" Como, naturalmente, a resposta será afirmativa, teremos de perguntar-lhe então por que não mencionou êsses elementos tìpicamente humanos. A gritante inadequação empírica de sua concepção dos elementos é tão evidente que dispensa mais críticas[25]. Basta dizer que se Homans houvesse tentado interpretar a conduta humana e os grupos sociais em função dos seus elementos, teria deixado escapar quase tôdas as características especìficamente humanas das atividades sociais humanas e dos sistemas sociais e culturais. Felizmente, não procedeu assim. Algumas páginas depois de haver apresentado a sua fórmula dos elementos, introduz quase todos os conceitos de uma Psicologia e Sociologia introspectiva (normas, valôres, idéias, justiça, estima, altruísmo, egoísmo, autoridade, interêsses etc.) e esquece os seus conceitos behaviorísticos da conduta interacional humana e dos sistemas sociais. Seus estudos "behaviorísticos" dos fenômenos superorgânicos são, em suma, pseudobehaviorísticos.

"Pelos seus frutos os conhecereis." Que espécie de frutos cognitivos nos deram os estudos de Homans? A maioria de suas proposições e generalizações substantivas podem ser classificadas em três categorias deficientes: parcialmente errôneas e inadequadas; banais e tautológicas; indeterminadas e vagas.

Uma das mais importantes proposições desta classe é a generalização segundo a qual as pessoas que interagem freqüentemente umas com as outras tendem a simpatizar-se mùtuamente: "Quando aumenta a freqüência da interação entre duas ou mais pessoas, o grau de sua afeição mútua também aumenta, e vice-versa...[26]" "Quanto mais freqüentemente os homens interagem uns com os

---

25 Sua definição dos "elementos" ajusta-se um pouco melhor à conduta animal. A maioria das espécies animais — às quais são negadas, em grande parte, as experiências mentais e criadoras plenamente desenvolvidas, e que se guiam, em suas atividades, predominantemente pelos mecanismos reflexológicos-instintivos — possuem, com efeito, diversos "sentimentos" no sentido que Homans dá ao têrmo. Por esta razão, o "sentimento" merece menção especial como um "elemento" da conduta animal. O estudo da conduta interacional dos animais pertence antes à Biologia do que à Sociologia humana, e tal estudo tem sido feito não pelos homossociólogos e homopsicólogos, mas por biólogos, sociólogos e psicólogos do mundo animal. Se a conduta humana e o universo sócio-cultural-superorgânico humano consistisse apenas nos "elementos" de Homans, não haveria necessidade de uma Homossociologia. A conduta e a realidade animal poderia ser muito melhor investigada pelos biólogos, sociólogos e fisiologistas animais do que pelos homossociólogos. W. M. Wheeler, um biólogo eminente, organizou, em cooperação com outros investigadores biológicos da conduta animal, um curso especial de Sociologia Animal em Harvard. O curso foi excelente por sua riqueza científica e valor cognitivo.

26 *The Human Group*, págs. 111-112, 113, 115, 116 e *passim*.

outros, mais semelhantes se tornam nas normas que adotam, assim como nos seus sentimentos e atividades[27]."

Apenas em duas passagens Homans restringe estas generalizações por meio das condições seguintes: se as pessoas interagentes não irritam uma à outra; se uma das partes não é patrão da outra; e se o grupo se está mantendo como um todo no seu ambiente, e não em processo de desintegração[28]. Em nenhum lugar de sua obra menciona êle que êste complexo de uniformidades não é mais do que uma uniformidade parcial e muito limitada, posta em contraste com dois outros complexos de uniformidades — o antagônico e o neutro — bem diferentes do seu. O complexo antagônico de uniformidades diz que "certas espécies de pessoas que interagem freqüentemente umas com as outras tendem a antipatizarem-se entre si e, se aumenta a freqüência da interação, o grau de sua antipatia mútua também aumentará, e vice-versa." O tipo neutro de proposições diz que "as relações de pessoas que interagem freqüentemente umas com as outras muitas vêzes permanecem inalteradas ou neutras em seu caráter amistoso ou antagônico."

O tipo antagônico de uniformidades é ilustrado e corroborado por interações tais como as que ocorrem entre soldados inimigos num campo de batalha, entre carcereiro e prisioneiro, estuprador e estuprada, marido e mulher em ação de divórcio, e entre aquelas pessoas que criam animosidade umas contra as outras, não por ocasião das primeiras interações mas ao cabo de muitos encontros.

O tipo neutro de uniformidades ocorre com bastante freqüência nas grandes cidades e nos agregados anônimos de população. Muitas pessoas que vivem num vasto edifício de apartamentos podem trocar cumprimentos e nada mais com os seus vizinhos de porta com porta, durante anos e anos a fio. Podemos comprar nossos gêneros no mesmo supermercado durante dez anos sem nos tornarmos amigos do empregado ou hostis a êle. Relações "neutras" dêste gênero são comumente mantidas com grande número de pessoas, como encanadores, carpinteiros, lixeiros, policiais, carteiros etc.

As uniformidades de Homans também são contraditas por um fenômeno bem conhecido: enamorar-se à primeira vista. Êste sentimento, como todos nós sabemos, pode transformar-se em indiferença, inimizade e mesmo ódio depois de um longo convívio. Até no caso da Sala de Instalações Elétricas do Banco, tão debatido por Homans,

---

27 *Ibid.*, pág. 126.

28 *Ibid.*, págs. 116-117. Na maioria das vêzes em que o autor reitera estas proposições, as condições respectivas não são mencionadas.

o crescimento das interações entre os membros da turma não impediu que surgisse grande número de antagonismos em tôrno das pessoas de Maxmanian e Capek.

Fatos desta espécie contradizem francamente as generalizações de Homans e fazem ressaltar dois erros de suas proposições: primeiro, o haver extrapolado a sua uniformidade muito além dos limites legítimos, omitindo completamente os tipos "antagônico" e "neutro"; e, segundo, o haver tomado a variável "freqüência de interação" como o fator principal nas relações entre as partes (indivíduos e grupos) interagentes. Essa variável é neutra a tal respeito; os fatôres reais no estabelecimento e manutenção de relações são bem diferentes. O lugar não é apropriado aqui para entrarmos numa análise dêsses fatôres. Ao invés disso, me limitarei a indicar as minhas obras em que êsses problemas são discutidos em detalhe e em que minhas conclusões são corroboradas por um vasto corpo de provas empíricas relevantes[29].

Outra das proposições parcialmente errôneas e incorretas de Homans é a generalização segundo a qual "quanto mais alto o pôsto (*status*) de uma pessoa num grupo, tanto mais as suas atividades se ajustam às normas do grupo", e o respectivo corolário, "quanto mais aproximadamente um homem realiza em suas atividades as normas do grupo, mais alta é a sua categoria social dentro dêste[30]". Sem a menor dúvida, estas proposições são corretas para alguns grupos, sobretudo pré-letrados ou pequenos e informais, cujos membros apreciam plenamente o valor das atividades uns dos outros, podem escolher livremente os seus líderes e distribuir seus membros entre várias categorias do grupo. As proposições são completamente inaplicáveis a quase todos os grupos em que os postos mais elevados são hereditários, onde o patrão (ou patrões) controlam o grupo coercivamente (como em muitos bandos de criminosos ou governos ditatoriais), onde a "aristocracia" do grupo está em decadência e onde os mais altos postos podem ser comprados ou obtidos mediante uma propaganda monopolística, maquinações desonestas e outras condições que pouco ou nada têm que ver com o valor real das atividades prestadas ao grupo por seus diferentes membros[31]. Se as generalizações de Homans fôssem tomadas pelo seu enormemente exagerado valor nominal,

---

29 Ver *SCP*, caps. V, VI e VII; *Dynamics*, vol. III, caps. IX-XIV; *The Ways and Power of Love*, caps. caps. VIII-XV, e *passim;* e a minha "Reply", in Allen, *P. A. Sorokin in Review*, págs. 454-469.

30 *Social Behavior*, pág. 9; *The Human Group*, pág. 442. Esta proposição é reiterada muitas vêzes em ambos os livros.

31 Vejam-se alguns fatos em minha *Social Mobility*, págs. 305-316.

não haveria líderes incapazes, criminosos e corruptos, nem elites de poder em qualquer grupo humano. Acontece, porém, que quase todos os estudos científicos de várias elites de poder, classes dominantes e líderes de grandes organizações mostram inquestionàvelmente que essas categorias superiores violam as normas de seus grupos com mais freqüência e maior violência do que as populações dominadas. Assim, "quando a moralidade e mentalidade de governantes e governados são medidas pelo mesmo estalão moral (e não pelo duplo padrão)... a conduta moral dos grupos dirigentes tende a ser muito mais criminosa e submoral do que a dos estratos governados da mesma sociedade... Quanto maior, mais absoluto e coercivo o poder dos governantes, dos líderes políticos e dos grandes diretores de emprêsas, da classe operária e de outras organizações, mais corruptos e criminosos tenderão a ser tais grupos dirigentes e diretores de emprêsas[32]".

Estas conclusões baseiam-se numa investigação sistemática da criminalidade de 43 monarcas inglêses e *lords protectors,* 34 sultãos turcos, todos os reis da França, todos os czares da Rússia, 51 governantes da antiga Roma, 107 soberanos de Bizâncio, os califas das dinastias árabes, os reis da Pérsia e do Japão, e os Incas. Investigamos, primeiro, qual a percentagem dêsses governantes que cometeram o grave crime de assassinar o pai, a mãe, irmão, irmã, marido, espôsa e outros parentes próximos. Verificamos que de 20 a 70 por cento dêsses governantes foram culpados dêsse crime, violando as mais sagradas normas-leis de suas respectivas sociedades 50 ou 100 vêzes mais do que os seus súditos. O mesmo vale para outras formas de homicídio e crimes menos graves contra pessoas, bens, os costumes etc. Não tão alta, mas bem acima da média é a criminalidade de presidentes, altas autoridades do Estado, governadores de Estados e províncias, prefeitos e altas autoridades da administração de grandes cidades, capitães da indústria e das finanças, e líderes de grandes organizações trabalhistas e outras[33].

Começando por Lao-tse, Confúcio, Platão, Aristóteles, Políbio, Kautilya e Maquiavel, e terminando pelos modernos investigadores da moralidade e da criminalidade dos grupos governantes, todos chegaram às mesmas conclusões com respeito às "más" formas de govêrno e liderança, que são mais freqüentes do que as "boas"[34].

---

32 P. Sorokin e W. Lunden, *Power and Morality* (Boston, 1959), págs. 36-37

33 Ver *ibid.,* caps. II, III e IV, os dados empíricos e estatísticos em que se apóiam estas conclusões.

34 Cf. C. W. Mills, *The Power Elite* (Nova York, 1956); G. Mosca, *The Ruling Class* (Nova York, 1938), e R. Michels, *Les partis politiques* (Paris, 1911).

À luz dêstes estudos, a uniformidade de Homans só é correta no tocante a uma pequena porção de grupos sociais, e grosseiramente incorreta em relação à imensa maioria dos grandes sistemas sociais organizados.

Parcialmente errôneas são também certas generalizações de Homans como: "Uma pessoa, enquanto se acha no seu escritório, prefere solicitar ajuda a resolver os seus problemas sòzinha." (Duas páginas mais adiante, o próprio Homans menciona exceções a esta regra: "pessoas demasiadamente orgulhosas para pedir ajuda, ou que são empreendedoras, autoconfiantes etc.". (*Social Behavior*, págs. 43-46.) "Nenhum intercâmbio continua a menos que ambas as partes estejam lucrando com êle" (pág. 61). (Sim, se excluirmos as relações familísticas, altruísticas, coercivas e outras, que, tomadas em conjunto, são mais numerosas do que as relações "proveitosas" de Homans.) "Quanto mais proveitoso [a duas pessoas interagentes] o valor médio do que cada uma dá [à outra], mais tempo gastarão juntas na interação" (pág. 71). (Sim, se elas têm tempo para êsse tipo de interação, o que não sucede com muitas pessoas. Estudos concretos da conduta humana mostram que, de cada vinte e quatro horas, apenas uma pequena fração é passada em interação mùtuamente proveitosa; uma porção maior é gasta em atividades que não são "mùtuamente proveitosas, nem improfícuas" — atividades realizadas sob a pressão das circunstâncias e outras condições em grande parte involuntárias, bem como necessidades urgentes[35]. É igualmente inexata a declaração de Homans, de que "a conduta agressiva é simplesmente desencadeada por uma frustração ou um ataque" (*Social Behavior*, págs. 28-29). Êste axioma "freudiano" é incorreto ao generalizar um dos muitos efeitos da frustração, ataque ou calamidade, fazendo dêle uma uniformidade universal exclusiva. Na verdade, a frustração, o ataque ou a calamidade desencadeiam atividades reativas muito diferentes em distintas pessoas e grupos. Podem engendrar atividades altruístas, suicidas, apáticas, mentalmente desorganizadas ou furiosamente sensuais. Num grupo que sofre uma frustração ou calamidade, manifesta-se uma polarização moral e religiosa: alguns membros tornam-se mais criminosos, cínicos, irreligiosos e ateus, enquanto outros se tornam mais santos, heróicos, morais e religiosos. Essa polarização é a *única* demonstrada por quase todos os grupos sob condições de frustração ou calamidade. A regra de Homans, bem como a genera-

35 Ver P. Sorokin e C. Q. Berger, *Time Budgets of Human Behavior* (Cambridge, Massachusetts, 1939), caps. VIII, IX e X.

lização oposta, de que "aprendemos com o sofrimento", são apenas uniformidades parciais[36].

As regras para a construção de teorias, nas págs. 16-17 de *The Human Group,* são banais. Declarações como "podemos referir-nos à atividade de Pessoa como lhe sendo valiosa porque lhe proporciona uma recompensa valiosa, ou à atividade de Outro como sendo valiosa para Pessoa porque recompensa Pessoa" (*Social Behavior,* pág. 40), são tautológicas. Também o são as declarações "Homem empregará mais unidades de atividades dentro de um tempo dado a fim de obter uma recompensa mais valiosa, do que o fará para obter uma menos valiosa" (pág. 14), e "se, no passado, a ocorrência de uma determinada situação-estímulo foi causa de ser recompensada a atividade de um homem, quanto mais a presente situação-estímulo se assemelhar à passada, mais probabilidades terá de suscitar agora aquela atividade, ou alguma atividade análoga" (pág. 53). (Sem dúvida, se a "Stimulus-Situation-Rewarded Activity", S-S-RA, se reproduz sob forma idêntica ou muito semelhante, é provável que se trate da mesma S-S-RA, ou de outra muito similar. A atividade recompensada tem probabilidades de ser também a mesma, contanto que o exercício da primeira atividade recompensada não tenha modificado o homem, como geralmente acontece. Até um paramécio ou uma ameba, no mesmo ambiente constante, reage diferentemente à mesma situação-estímulo na segunda e na terceira vez, como mostram os estudos experimentais de S. Metalnikov[37].)

"Os homens exprimem cólera quando não obtêm aquilo que sua história passada os ensinou a esperar... Quanto mais desvantajosa para um homem fôr uma falha na realização da justiça distributiva, mais probabilidades haverá de exibir êle a conduta emocional que denominamos cólera" (págs. 73-75). (Mesmo esta proposição semitautológica não é em absoluto uma uniformidade universal: conforme estão a indicar minhas observações anteriores sôbre os efeitos multiformes da frustração e da calamidade, algumas pessoas e grupos reagem à "injustiça distributiva" manifestando emoções diferentes da cólera e da agressividade.) "Os padrões das condições-estímulos capazes de desencadear uma conduta emocional nos homens são, inegàvelmente, mais complicados do que para os pombos" (pág.

---

36 Veja-se uma vasta coleção de dados empíricos e históricos a confirmar esta conclusão, na minha obra *Man and Society in Calamity* (Nova York, 1942) caps. X-XII; *Basic Trends of Our Time* (New Haven, 1964), cap. IV; e *The Ways and Power of Love,* cap. IX, págs. 213-231.

37 Ver S. Metalnikov, *La lutte contre la mort* (Paris, 1937), pág. 74 e caps I-VII.

74). (Perfeitamente correto.) "Quanto mais alta a estima desfrutada por um homem num grupo, mais alta tem probabilidades de ser a sua autoridade... Um homem que influencia muitos outros é também um homem que os influencia mais amiúde e dentro de uma gama mais extensa de atividades" (págs. 286-287). (Os lógicos da velha escola chamavam a êste tipo de definição *idem per idem.*)

As proposições triviais e tautológicas abundam nos dois livros discutidos[38].

Quase tôdas as proposições de Homans a respeito do valor, de sua unidade e de suas mensurações são vagas, porque os seus conceitos de valor, unidade e mensuração não são bem definidos: após uma denodada tentativa para defini-los, admite que "os valôres como o orgulho, o altruísmo, a agressão — valôres que constituem a sua própria recompensa — são justamente aquêles que mais trabalho nos dão quando se trata de prever e explicar a conduta dos homens". Finalmente, conclui que "é no passado de um homem que devemos buscar esclarecimento; em princípio, o passado oferece as informações que precisamos para aquilatar os valôres independentemente da quantidade de atividade que um homem emprega para obter êsses valôres no momento atual" (págs. 40-45). Esta declaração é bastante exata, mas não nos ajuda absolutamente a estabelecer o que é o valor para diferentes pessoas, nem quais são a sua unidade e a sua medida.

O mesmo se pode dizer da maioria das proposições de Homans a respeito de normas, justiça, autoridade e satisfação. Sua definição das normas não especifica que nem tôdas elas são consideradas por nós como obrigatórias e autoritativas, mas apenas aquelas que se escudam em convicções "imperativas-atributivas". A violação dêste tipo de normas é considerada por cada um de nós como um crime ou uma injustiça[39]. Por não diferençar essas normas-leis de muitas outras normas bem diferentes, a maioria das proposições de Homans sôbre normas, justiça distributiva, autoridade, conduta e organizações formais-institucionais e informais-subinstitucionais, conformidade, expectativas e desvios são indeterminadas e vagas. Isto se torna

38 O próprio Homans reconhece o caráter tautológico de algumas de suas proposições. "Compete-nos escolher quais de nossas proposições permitiremos que se convertam em tautologias." *Social Behavior,* pág. 41.

39 A respeito destas normas, inclusive as normas-leis e convicções "oficiais" "não oficiais-intuitivas", ver minha *SCP,* caps. IV e XXXI. Se Homans tivesse usado as teorias especiais das normas-leis, poderia dar uma formulação muito mais adequada a um bom número de proposições suas e não seria obrigado a fazer as suas formulações próprias. Esta falha é muito comum entre os sociólogos norte-americanos; já fizemos conhecimento com ela ao examinar as teorias analíticas, funcionais e de ação social.

manifesto na sua segunda regra de justiça: "o valor do que um membro de um grupo recebe dos outros membros *deveria ser* proporcional aos seus investimentos" (pág. 237). O que nos leva a perguntar se Homans está descrevendo a uniformidade tal como realmente existe ou como *deveria* existir. Esta ambivalência evidencia-se em muitos casos nos quais êle considera quais são ou deveriam ser as características dos líderes, com que freqüência e premência Pessoa tem de solicitar auxílio a Outro, quanto auxílio Outro presta (ou deixa de prestar) a Pessoa, e em que condições êsse "intercâmbio" de auxílios é proveitoso (*Human Group,* cap. XVI). Nunca se sabe se Homans está descrevendo êsses intercâmbios como realmente acontecem ou como *deveriam* acontecer. Pior ainda: na maioria dessas discussões não se encontra nenhum fundamento dedutivo ou indutivo para as conjeturas de Homans a respeito de como realmente se conduzem Pessoa e Outro em seu intercâmbio. Aqui está um exemplo dessas conjeturas:

> Como mediremos êste proveito total?... Suponhamos que os dois passem oito horas por dia no mesmo escritório. Se Outro presta a Pessoa duas horas de auxílio efetivo (sacrificando, assim, duas horas que poderia ter empregado no seu próprio trabalho), e recebe em troca duas horas de aprovação, consagrando as seis horas restantes à realização do seu trabalho... cremos que êle obteve um proveito total maior do que teria obtido se invertesse a distribuição, dando seis horas a Pessoa e apenas duas ao seu trabalho pessoal" (pág. 71).

Se perguntarmos por que é mais proveitoso a Outro sacrificar duas horas de seu tempo do que seis horas, não receberemos uma resposta baseada em fundamentos empíricos, dedutivos ou dialéticos. É simplesmente uma conjetura de Homans, como êle próprio reconhece quando diz que "não precisamos comparar a maneira por que êle [Outro] efetivamente distribuiu sua atividade, com uma distribuição irreal ou fictícia que outra significação não tem senão a de nunca ter existido" (pág. 71). Quase tôdas as proposições de Homans em que se descreve como Pessoa e Outro permutam as suas recompensas e punições são conjeturas do mesmo gênero, não corroboradas por qualquer evidência empírica ou genuìnamente dedutiva. O leitor atento do livro de Homans nunca sabe se está lendo proposições que descrevem uniformidades reais tal como ocorrem na troca de recompensas e punições por parte de indivíduos e grupos, ou

se está lendo um drama de Homans, "Intercâmbios Retributivos e Punitivos de Pessoa e Outro" tais como os imagina o autor.

Como exemplo final da natureza vaga e, por vêzes, até, da carência total de sentido das proposições de Homans, consideremos a sua definição do proveito e do nôvo homem econômico:

> Na medida em que os valôres dos homens são altruísticos, êles podem tirar proveito também do altruísmo. Alguns dos maiores "tubarões" que conhecemos são altruístas... O mal (do velho homem econômico) não estava em ser econômico, em usar seus recursos na consecução dêsses valôres, sua conduta continua a lista... O que havia de censurável nêle eram os seus valôres: só lhe concediam uma gama limitada de valôres; o nôvo homem econômico, porém, não é tão limitado. Pode ter valôres de qualquer sorte, do altruísmo ao hedonismo (e mesmo ao masoquismo), mas, contanto que não dissipe completamente seus recursos na consecução dêsses valôres, sua conduta continua a ser econômica. E mesmo se aprendeu a encontrar recompensa em *não* poupar os seus recursos, se se orgulha de *não* pensar no dia de amanhã e age de acôrdo com isso, sua conduta é ainda econômica. Em suma, o nôvo homem econômico é simplesmente o homem (págs. 79-80).

A despeito do prazer com que leio a interpretação homansiana do proveito e do nôvo homem econômico, ela me deixa com as idéias um tanto confusas. Se o proveito de Homans significa uma troca em que Pessoa obtém de Outro um máximo de valor sem dispêndio ou com um dispêndio mínimo para êle, assim como uma troca pela qual Pessoa dá a Outro um máximo de valor sem dispêndio ou com um dispêndio mínimo para Outro; se proveito significa arruinar a Outro em benefício próprio de Pessoa, assim como sacrificar a fortuna e a vida de Pessoa pelo bem-estar de Outro; se o homem econômico é absolutamente egoísta e ao mesmo tempo, absolutamente altruísta, se êle é perfeitamente normal sem embargo de ser masoquista e sádico; se atividade econômica significa "poupar" para o dia de amanhã e ao mesmo tempo malbaratar todos os nossos recursos em troca de um momento de satisfação, o proveito e o nôvo homem econômico se convertem numa verdadeira *coincidentia oppositorum*, a encarnação de *A e não-A*. Em relação a Deus, Tao, Nirvana, o Divino Nada ou a realidade total, definições negativas dêste tipo têm sido usadas e possuem um sentido, um significado. Quando aplicadas, porém, a fenômenos finitos e até prosaicos como o pro-

veito e o homem econômico, nada significam, por deixar subentendido que tôda troca entre Pessoa e Outro é proveitosa, que tôdas as atividades de Pessoa e Outro são atividades econômicas, e que qualquer tipo de homem é um homem econômico.

Em sexto lugar, vamos concluir as críticas acima por um exame crítico mais geral de *Social Behavior.*

1. As duas premissas maiores de Homans são em parte ilusórias sob a forma excessivamente generalizada em que êle as apresenta. Sua primeira premissa maior é que a conduta humana se assemelha à dos pombos no laboratório de Skinner: "Partindo do que sabemos a respeito da conduta animal," diz êle, "vamos estabelecer uma série de proposições que nos parecem fundamentais na descrição e explicação da conduta social humana" (*Social Behavior,* pág. 31). Sua segunda premissa maior é que "*tôda* conduta humana, por mais sutil que seja, é moldada por um refôrço diferencial de ações muito simples e produzidas, da vez primeira, como que por acaso" (pág. 19).

Lógica e empìricamente, uma identificação irrestrita da conduta dos animais com a do homem é um êrro grosseiro, por ignorar tudo que é especìficamente humano.

A segunda premissa de Homans é falsa porque nem tôda a conduta dos pombos é "moldada por reforços diferenciais de ações muito simples"; e menos ainda é *tôda* a conduta humana moldada por recompensas e punições. Só desdenhando por completo os conhecimentos existentes de como e por que fatôres é formada a conduta dos sêres humanos, foi que Homans pôde fazer tal asserção. Em ambos os casos, generalizou uma semelhança parcial entre os organismos e comportamentos humanos e animais, convertendo-a numa semelhança total. A segunda premissa de Homans não é mais do que uma doutrina utilitária-hedonística mal formulada e há muito tempo desmascarada como ilusória[40].

---

40 A formulação desta doutrina por Jeremy Bentham e sua "aritmética moral" para medir o valor relativo de diferentes dores e prazeres, utilidades e nocividades, é mais precisa do que as "recompensas e punições" de Homans e as mensurações que êste faz de seu valor relativo. De acôrdo com o preceito de Bentham, será maior o prazer que fôr (1) mais intenso, (2) mais durável no tempo, (3) mais certo, (4) mais imediato e acessível, (5) mais rico em conseqüências agradáveis, (6) mais puro ou isento de conseqüências ou elementos dolorosos, e (7) que abranger um maior número de pessoas. Êstes sete critérios são, sem a menor dúvida, mais adequados do que os vagos critérios de Homans para medir o valor relativo de punições e recompensas. Ver P. A. Pokrovsky, *Bentham i ego vremia* (Bentham e Sua Época), (Petrogrado, 1916). Uma crítica da doutrina de

As inadequações lógicas e empíricas de ambas as premissas maiores de Homans devem-se, em grande parte, às deficiências mencionadas acima. Se a premissa maior ou a menor de um silogismo é lógica ou empìricamente defeituosa, falha também será a conclusão derivada dessas premissas. Nisto reside a fonte principal da maioria dos erros de Homans.

2. Estas premissas, mais as inovações introduzidas por Homans nos conceitos de homem econômico, valor econômico, utilidade marginal, custo, proveito e preço, são as maiores responsáveis pelas falhas da sua teoria da conduta social. Suas laboriosas traduções dessas teorias econômicas em linguagem behaviorística provocam estranheza por não ter êle usado as próprias teorias, oferecendo-nos, ao invés, as suas variações analógicas. As teorizações de Homans neste campo são notàvelmente mais pobres, lógica e empìricamente, do que as teorias clássicas de Smith, Rodbertus, Mill, Ricardo, Marx, Gossen, Menger, Walras e Böhm-Bawerk, para não falar nas teorias de economistas mais recentes. Concordemos ou não com as teorias dedutivas dêsses eminentes economistas, não podemos deixar de admirar-lhes a lógica e convincente explanação de certos fenômenos econômicos importantes. O mesmo não se pode dizer das teorizações de Homans nestes campos.

3. Se Homans tivesse declarado explìcitamente que o seu estudo trata apenas de um setor da conduta humana e dos grupos sociais, nomeadamente das relações de "intercâmbio" e da conduta humana moldada por recompensas e punições; se êle tivesse indicado claramente que as suas conclusões e proposições só são aplicáveis a êste setor, e jamais à conduta, às relações e aos grupos familísticos e coercivos — várias teorias suas estariam livres dos defeitos apontados nas críticas acima. Se bem que o seu estudo cubra ùnicamente as formas contratuais de conduta, relações e grupos, isso não o impede de sustentar, por várias vêzes, que as proposições explicam tôda a conduta social humana e tôdas as suas formas elementares.

Bentham será encontrada em meu ensaio "Novy trud o Benthame" (Um Nôvo Trabalho em Tôrno de Bentham), in *Yuriditcheski Vestnik* (1916). Mais sofisticada e penetrante é a análise do intercâmbio de poder e prestígio na vida social, apresentada por Peter M. Blau no seu livro *Exchange and Power in Social Life* (Nova York, 1964). A maioria das conclusões de Blau são corretas para uma pequena fração das interações de indivíduos e grupos. Em sua forma extrapolada, tais como as apresenta Blau, tornam-se discutíveis e incorretas. Ao generalizar as suas conclusões muito além dos limites legítimos, comete êle o êrro de elevar uma uniformidade parcial à categoria de universal.

4. A tese de Homans, de que a Sociologia é parte da Psicologia e de que a verdadeira explicação dos fenômenos sócio-culturais deve ser procurada na psicologia animal e humana, é unilateral e inadequada[41]. Êle não apresenta nenhuma evidência lógica ou empírica para corroborar essa tese, que não é mais do que a simples reiteração de uma velha controvérsia, já morta e enterrada. (A tese oposta é que a Psicologia faz parte da Sociologia e que a explicação científica dos fatos psicológicos deve ser procurada na Sociologia.) Na realidade, ambas estas disciplinas têm se desenvolvido e continuam a desenvolver-se separadas e relativamente independentes uma da outra, mas ambas precisam cooperar, pois suas teorias e explicações são muitas vêzes complementares. Se a tese de Homans fôsse sistemàticamente desenvolvida, certamente evoluiria para uma variedade das "interpretações instintivistas" dos fenômenos humanos e sócio-culturais — interpretações essas há muito caídas em descrédito[42].

5. Finalmente, a teoria de Homans sôbre o grupo humano ou sistema social tem duas concepções diferentes: sistêmica (holística) em *The Social Group* e singularista-nominalista em *Social Behavior.* Tomadas em conjunto, ambas as teorias não fornecem mais que um esbôço fragmentário e em grande parte conjetural da anatomia e histologia dos sistemas sociais, e quase nada de sistemático acrescentam à sua fisiologia e taxonomia.

Os estudos de Homans têm os seus méritos, que não são insignificantes. Em primeiro lugar, sua defesa do método dedutivo é um corajoso e oportuno apêlo a todos aquêles sociólogos norte-americanos que vivem na falsa crença de que só os métodos indutivos, empíricos e "quantitativos" são científicos, e que identificam os métodos dedutivos ou dialéticos com procedimentos especulativos, filosóficos e não científicos. A aprovação de Homans a êste método deve lembrar aos citados sociólogos o papel de suma importância que êle tem desempenhado nas ciências naturais como nas psicológicas, na filosofia e nas humanidades.

Homans também merece encômios por verificar as suas proposições dedutivas mediante fatos empíricos relevantes. Graças a essa verificação, o método se torna "dedutivo-indutivo" — isto é, o método apropriado à investigação de fenômenos empíricos. Depois das teorias analíticas, estruturais-funcionais e dialéticas discutidas anteriormente,

---

41 Esta tese está esboçada em "Bringing Men Back In", de Homans, *ASR,* dezembro de 1964, págs. 809-818.

42 Ver uma discussão da "escola psicológica" e das "interpretações instintivistas" em *CST,* cap. XI.

e onde as realidades empíricas se mostram tão escassas, é com verdadeiro prazer que nos voltamos para os estudos empíricos e "experimentais" de Homans.

Parafraseando o comentário de Windelband, de que "no reino da Filosofia não foram os que tinham razão que mais contribuíram, mas os que estavam errados", posso dizer que lucramos cognitivamente não apenas com as conclusões corretas de Homans, mas também com os seus erros, que vìvidamente levantam uma série de problemas importantes mas negligenciados de Sociologia, suscitam dúvidas em tôrno de certas crenças correntes e nos ensinam a evitar os erros do próprio Homans. Finalmente, o seu uso combinado dos dados, teorias e métodos da Psicologia, Economia e Sociologia animal e humana a fim de compreender importantes realidades psicossociais merece calorosa aprovação: êle oferece a todos os investigadores da conduta humana e dos sistemas sociais um exemplo digno de ser imitado.

QUINTA PARTE

TAXONOMIA E MUDANÇA NOS SISTEMAS SÓCIO-CULTURAIS

Capítulo XVI

TAXONOMIAS EMPÍRICAS DE SISTEMAS SOCIAIS

A taxonomia dos grupos sociais

Nos capítulos anteriores observou-se várias vêzes que quase nenhuma das teorias de sistemas sociais examinadas oferece uma taxonomia sistemática dos sistemas sociais empíricos. Dão várias tipologias de grupos sociais e sugerem diversas características formais dêsses grupos, como abertos e fechados, pequenos e grandes, primários e secundários, unifuncionais e multifuncionais, temporários e duráveis ou permanentes, localizados e dispersos, formais e informais, organizados e inorganizados, solidários e antagônicos ou neutros, e assim por diante[1], mas nenhuma delas desenvolveu uma taxonomia adequada dos grupos ou sistemas sociais empíricos. A maioria das teorias recentes mencionam de passagem alguns dêstes, mas raramente dão uma classificação sistemática, mesmo de seus gêneros e espécies mais importantes. Excetuadas algumas classificações "evolucionárias" do século XIX e começos do XX, a taxonomia dos grupos sociais continua a ser uma das partes mais negligenciadas da Sociologia Geral[2].

---

1 A lista mais minuciosa dessas características é dada por Gurvitch em *Traité de sociologie,* vol. I, pág. 190 e segs. Ver também a minha *SCP,* caps. V, VIII, IX.

2 Em minha *SCP,* cap. IX, incluo um apanhado geral das várias classificações de grupos sociais. Ver também L. Wilson, "Sociography of Groups", in G. Gurvitch e W. E. Moore (coords.), *Twentieth-Century Sociology* (Nova York, 1945); R. Bierstedt, *The Social Order* (Nova York, 1963), caps. X-XVII; L. Mendieta y Nuñez, *Théorie des groupements sociaux* (Paris, 1957), cap. III e *passim.* A falta de uma taxonomia sistemática dos grupos sociais empíricos chama a atenção de quem percorre os livros de texto correntes sôbre Sociologia e os programas das sessões da "American Sociological Association." Eis aqui alguns exemplos: num livro de texto, apenas os grupos de sexo, a família, cidade e campo, casta e classe, e os grupos raciais e étnicos são especìficamente mencionados; em outro, só são descritos em capítulos ou seções separadas os grupos família-raça-urbano-

Mais significativo ainda é o fato de que, sem uma taxonomia mais ou menos adequada dos sistemas sociais, muitos grupos importantes, como a classe social, a "comunidade" e a "sociedade", não podem ser definidos como seria necessário, nem é possível estabelecer uma teoria correta da diferenciação (e estratificação) da humanidade em grupos concretos-empíricos (não apenas formais), ou compreender devidamente numerosos processos sociais de grande significação.

Felizmente, êsse descaso geral foi remediado, até certo ponto, pela publicação recente de algumas obras consagradas à taxonomia dos grupos sociais empíricos. Graças a elas, tornou-se possível estudar as linhas gerais da diferenciação e estratificação social da humanidade em sistemas sociais reais e "visíveis", os quais, pelas suas atividades e interatividades, determinam os processos básicos da vida social humana. Uma das melhores obras desta espécie é *Théorie des groupements sociaux,* por Lucio Mendieta y Nuñez.

A taxonomia dos grupos empíricos, de Mendieta

A monografia de Mendieta inicia-se com a declaração seguinte:

> O estudo dos agrupamentos sociais é um problema fundamental de Sociologia, porque a vida social parece ser moldada por êsses agrupamentos, muito mais do que por determinados indivíduos. Sem negar a importância das relações interindividuais, a verdade é que as mais significativas mudanças na história da humanidade e as mais profundas transformações das sociedades se devem às ações de agregados sociais chamados nações, Estados, classes, multidões, sociedades comerciais e industriais, associações científicas e culturais[3].

---

rural-profissional-econômico-religioso-criminal; num terceiro livro de texto só vamos encontrar, delineados em seções separadas, os grupos e instituições políticos-educacionais-religiosos-familiais-artísticos-científicos. As memórias apresentadas nas sessões anuais da American Sociological Association cobrem apenas alguns sistemas sociais, como a família, os grupos raciais, os partidos políticos, e por vêzes grupos religiosos, militares, profissionais ou artísticos. Raramente incluem uma taxonomia sistemática dos grupos, ou mesmo uma seção consagrada a êste tópico. Tal confusão é agravada pela interminável e em grande parte estéril "teorização" em tôrno de comunidade, sociedade, grupos e organizações. Torna-se palpável quando lemos obras (boas a outros respeitos) como M. R. Stein, *The Eclipse of Community* (Princeton, New Jersey, 1960); D. Martindale, "Community Formation and Destruction," in G. K. Zollschan e W. Hirsch (coords.), *Explorations in Social Change* (Boston, 1964), e W. Heinrich, "Dualistische Lehrgebäude".

3 L. Mendieta y Nuñez, *Théorie des groupements sociaux,* pág. 13.

Segundo Mendieta, o seu ensaio gravita em tôrno de três conceitos essenciais: sociedade, agrupamentos sociais e grupo social: "*Sociedade* é a humanidade inteira (ou a raça humana, cujos membros vivem em contínuas e múltiplas relações); inclui em si mesma diferentes espécies de agregados a que chamamos *agrupamentos sociais* e, entre êstes, damos o nome de grupos sociais aos agrupamentos que possuem uma incontestável organização interna" (pág. 30). E passa a definir o grupo social como:

> um conjunto de indivíduos humanos unificados quer por laços psicológicos, quer por interêsses materiais ou espirituais comuns, quer por disposições da lei, e que mantêm entre si relações estáveis ou temporárias, de tal modo orientadas que êsse conjunto forma uma unidade característica e distinta de seus membros considerados individualmente... É uma formação social dotada de vida própria, que, sem embargo, depende da presença dos sêres humanos que a constituem no prosseguimento de complexos de interações entre êles estabelecidos" (pág. 58).

Mendieta acentua, a seguir, o caráter realista de seus conceitos de sociedade, agrupamentos e grupos, em contraste com as concepções abstratas, irrealistas, de Freyer, Geiger, von Wiese, Ginsberg e outros, que reduzem a sociedade ou o grupo a um simples complexo de relações sociais ou a uma realidade psíquica: "Em nossa opinião", diz Mendieta, "a tendência dos sociólogos modernos para definir a sociedade (ou o grupo) como um conjunto abstrato de relações leva em si o germe de sua própria desumanização. Ela nos parece tão arbitrária como seria a afirmação de que o homem é um conjunto de pensamentos e ações, passando em silêncio a sua natureza física e as suas condições orgânicas" (págs. 22-23).

Após examinar várias classificações de agrupamentos sociais, o ilustre sociólogo mexicano dá a sua própria taxonomia dêsses agrupamentos. Começa por dividir todos êles em quatro classes principais: os grupos estruturais, os semigrupos estruturais, os pseudogrupos ocasionais ou circunstanciais, e os grupos artificiais. Os grupos estruturais "compõem o próprio corpo social, em que cada um dos agrupamentos possui uma indubitável organização intrínseca em relação com a sociedade inteira de que faz parte". A família, a tribo e o Estado são exemplos de tais agrupamentos. Todos êles se formam naturalmente, não artificialmente. Os semigrupos estruturais são destituídos de organização interna mas revelam uma coesão que lhes permite destacar-se, como conjuntos, do resto da sociedade. São

agrupamentos naturais por origem e crescimento. Os pseudogrupos ocasionais e circunstanciais são grupos temporários e transitórios que ocasionalmente se formam e se dissipam. São também naturais em sua formação. Os grupos artificiais formam-se artificialmente e são organizados de maneira consciente e intencional. A classificação dos grupos sociais por Mendieta é sumariada na tábua seguinte:

Classificação tipológica dos agrupamentos sociais

Agrupamentos estruturais de sociedade	Semigrupos estruturais de sociedade	Semigrupos ocasionais ou circunstanciais	Grupos artificiais
Horda	Comunidade	Multidão	Grupos estatais (exército, burocracia etc.)
Família	Nação	Público	Religiosos
Clã	Classe		Políticos
Tribo	Massa		Econômicos
Confederação de tribos			Científicos
Casta			Culturais
O Estado			Esportivos
			Filantrópicos
			Secretos
			Patológicos
			Mistos

Nos capítulos seguintes faz Mendieta uma análise concisa de cada um dêsses agrupamentos e de suas influências recíprocas.

A última parte de seu estudo trata da "mecanização social", que êle atribui à diferenciação e estratificação mais intensa da humanidade numa multidão de agrupamentos sociais e de seus mecanismos sociais:

> Nossa concepção de mecanismo social diz respeito a todos os agrupamentos artificiais que... exercem sôbre os seus membros um ascendente quase inelutável e os obrigam a cumprir as ações prescritas sob a pressão das fôrças que controlam os agrupamentos, mesmo quando essas ações contrariam a opinião, as crenças e os interêsses individuais daqueles que constituem a organização e são independentes das qualidades ou defeitos dos que a dirigem.

Num agrupamento artificial a organização é tão rigorosa que uma ordem emanada do chefe põe automàticamente em movimento a hierarquia inteira dos que formam a organização e, por via de regra, não levantam oposição eficaz contra a ordem exeqüível:

> Em tais agrupamentos o papel desempenhado pelos indivíduos assemelha-se ao de uma pequena peça num mecanismo. O indivíduo não é mais do que uma simples rodinha dentada no agrupamento de que faz parte. Em outras palavras, perde a sua personalidade; sua vontade é dominada pelas ordens superiores e êle deve adaptar-se exclusivamente aos movimentos ou funções que lhe mandam executar (págs. 184-187).

A posição do indivíduo num exército é o protótipo de sua posição em todos os grupos artificiais rigorosamente organizados:

> Nas épocas passadas, até o mais poderoso mecanismo social, o Estado, sempre teve diante de si uma grande massa de indivíduos livres, no sentido de não se acharem ligados a nenhuma organização social. O indivíduo, numa sociedade dessa espécie, era algo diferente de uma simples roda dentada e, por conseguinte, em dado momento a sua consciência independente e a sua vontade autônoma podiam impeli-lo a coligar-se com outros para aniquilar o poder de qualquer grupo artificial de organização rígida: o Estado, a organização religiosa, o partido político etc. Nossa época, pelo contrário, assinala-se por uma crescente mecanização social. O indivíduo isolado já não representa grande coisa, ou representa cada vez menos de dia para dia... É forçado a incluir-se em algum organismo social a fim de defender os seus interêsses, por vêzes a sua própria vida... Todos os grupos artificiais que atraem grande número de indivíduos são rigorosamente organizados: exército, burocracia, sindicatos, partidos políticos, associações religiosas, sociedades comerciais... Essa tendência para a mecanização social, isto é, para a formação e o crescimento de agrupamentos sociais estritamente organizados em nossos dias não obedece ao livre arbítrio das pessoas, mas apenas à pressão de determinados fatôres e circunstâncias sociais. Nos países civilizados o número de indivíduos capazes de se eximirem à mecanização social vai diminuindo dia a dia (págs. 188-189).

Uma vez fundados por atos de livre vontade, os grupos artificiais tornam-se cada vez mais organizados, absorvem mais e mais o indivíduo, impõem-se a êle e o dominam como sêres superiores. "O resultado é a despersonalização do indivíduo, o automatismo, a crise espiritual e a perturbação da personalidade." Para uma sociedade em geral, os efeitos dessa mecanização social são, em primeiro lugar, a intensificação da vida e do dinamismo social em todos os campos

da existência humana; segundo, o contrôle e a transformação dos indivíduos de acôrdo com as exigências dêsses grupos artificiais; terceiro, o progressivo solapamento do espírito democrático e da liberdade individual; quarto, o extraordinário aumento do poder dos líderes que dirigem os grupos artificiais rigorosamente organizados. Segurando a roda de direção do mecanismo social, êles podem orientar, dentro de margens bastante amplas, as atividades do grupo na direção que lhes parecer aconselhável. Surge uma espécie de "cesarismo" (na linguagem de Spengler), que vai se avolumando nas populações diferenciadas e estratificadas numa multidão de grupos da mesma espécie. Quinto, como conseqüência dos efeitos acima, tais sociedades desenvolvem um tipo gregário e padronizado de homem obediente aos líderes dos grupos artificiais: "A democracia é cada vez mais suplantada pela *liderocracia* [e] uma parte cada vez maior da vida social passa a ser determinada não pela população respectiva, mas por um número muito limitado de indivíduos, às vêzes até por um único líder, que lhes impõem suas convicções, caprichos, loucuras e, em raríssimas ocasiões, idéias grandiosas e nobres sentimentos." Sexto, a história humana torna-se cada vez mais dominada pelas atividades dos poucos líderes privilegiados — não dos heróis que, pelos seus grandes feitos e talentos, inspiram as massas a segui-los, mas dos políticos maquinadores que conseguem colocar-se à testa dos mecanismos sociais e conservá-los nas suas mãos: "O grande soldado, o inventor, o gênio são empurrados para o fundo da cena; só têm valor na medida em que servirem o líder." Com raríssimas exceções, a maioria dos líderes de hoje são mistificadores que buscam acima de tudo os seus próprios interêsses mascarados por ideologias bombásticas em que êles não acreditam, mas que usam para enfeite de seus propósitos egoístas e prosaicos (págs. 190-192).

Em resultado disso tudo, prossegue Mendieta, "a vida social moderna desenvolve-se numa atmosfera de mentiras, hipocrisia, covardia, opressão e abuso". A concentração das armas nas mãos de líderes de grupos artificiais rìgidamente organizados torna impossível aos indivíduos oprimidos resistir com êxito às pressões dos líderes ou derrubá-los como faziam no passado.

Por outra parte, os indivíduos e a sociedade em geral exercem uma influência retroativa sôbre os grupos artificiais. Mais cedo ou mais tarde no processo de sua existência, surgem contradições internas e conflitos com outros grupos. Reforçados pela extrema insatisfação de seus membros, engendram crises que por vêzes levam à destruição ou a uma modificação essencial dos resultados "disfuncionais" dos mecanismos sociais e da sua liderocracia (cap. XVII).

Crítica

Como foi mencionado acima, a classificação de Mendieta é uma das melhores na Sociologia recente. Tanto revela aspectos sólidos como defeituosos. Sua concepção da sociedade, dos agrupamentos e grupos é essencialmente acertada. Embora menos desenvolvida, assemelha-se um tanto às minhas concepções de sociedade e grupos sociais inorganizados-semi-organizados, organizados, "como que organizados" e desorganizados. Se um sociólogo usa os têrmos grupo ou agrupamentos sociais e distingue os grupos sociais organizados, como que organizados, inorganizados e desorganizados, o têrmo sociedade (considerada em geral) torna-se idêntico ao de população humana como um aglomerado de grupos, quer a população humana signifique a raça humana inteira, quer a população de qualquer território diferençado em dois ou mais grupos[4].

Menos satisfatória (lògica e empìricamente) é a classificação de todos os grupos por Mendieta em quatro classes. Para começar, a sua divisão dos grupos em "naturais" e "artificiais" parece arbitrária e em parte contrária aos fatos. Se por "naturais" êle entende os grupos que, "com exceção do Estado, se formam sem prévio acôrdo de seus membros", então incluir a família, a confederação de tribos, a comunidade e o Estado na classe dos grupos estruturais naturais contradiz o fato de que uma multidão de famílias, várias confederações de tribos, muitas comunidades e Estados têm sido organizados intencionalmente, mediante convênios e tratados, de acôrdo com os planos das partes envolvidas. Por outro lado, alguns dos grupos colocados por Mendieta na classe artificial, como vários grupos religiosos, econômicos, culturais (os grupos lingüísticos ou étnicos, por exemplo), e patológicos (criminosos, mental e fìsicamente deficientes) surgiram de modo fortuito.

Além da sua inadequação empírica, as categorias naturais e artificiais são um tanto vagas e sujeitas a diferentes interpretações. Mais precisa e correta parece ser uma teoria dos quatro modos pelos quais os sêres humanos iniciam suas interações e formam grupos organizados. Êsses quatro modos são: "intencional ou propositado, buscado por tôdas as partes interagentes; intencional, buscado por algumas das partes e combatido ou não desejado por outras; intencio-

---

4 Ver as minhas concepções de grupos e populações organizados, inorganizados, semi-organizados, "como que organizados" e desorganizados em *SCP,* caps. IV, VIII, XVI. Essa concepção de sociedade e comunidade como um aglomerado de grupos difere completamente do conceito proposto por Parsons, Levy, Martindale e outros.

nal ou não, mas resistido por tôdas as partes diretamente envolvidas (ou coercivamente impôsto por terceiros); e inintencional ou fortuito por parte de todos os indivíduos envolvidos, cuja interação é suscitada por várias condições (cósmicas, biológicas e sociológicas) e cujas relações interativas se cristalizam naturalmente em formas organizadas — quaisquer que sejam os seus propósitos e finalidades[5]".

O segundo defeito da taxonomia de Mendieta é o de ser incompleta: ao mesmo tempo que inclui grupos relativamente sem importância, como os secretos, filantrópicos, patológicos e esportivos, não faz nenhuma menção dos raciais, étnicos e ocupacionais, assim como dos grupos de sexo e idade, os quais, sob formas organizadas, semi-organizadas e "como que organizadas", ocorrem em tôdas as populações. Êsses grupos constituem linhas importantes, universais e perenes de diferenciação e estratificação social, condicionam palpàvelmente a conduta de milhões de indivíduos e determinam em grau considerável o caráter dos processos sociais e o curso da história humana[6].

---

5 *SCP*, págs. 369-372. Ver nas páginas indicadas, uma discussão minuciosa e documentada destas quatro modalidades.

6 Talvez esta deficiência se deva à falta de critérios definidos na seleção e enumeração dos grupos especificados pela classificação de Mendieta, bem como a uma certa inadequação na sua fórmula do poder e influência relativa dos grupos sociais. Mendieta mal dá os motivos da seleção dos grupos mencionados e da omissão de vários outros grupos. Só de passagem, na página 182, nota que o poder e a influência dos grupos artificiais são determinados (*a*) "pelo grau ou perfeição da organização do grupo; (*b*) pela extensão da sua zona de influência" (inclusive o número de seus membros); (*c*) "pela atração que exerce a idéia diretriz do grupo"; (*d*) "pela eficácia das sanções em que se baseia a organização do grupo". Esta fórmula do poder de um grupo me parece menos adequada do que a minha própria fórmula: "Cinco critérios fornecem um estalão grosseiro, mas bastante aproximado, para medir o poder relativo dos grupos sociais. São êles: (1) o número de membros, quer de um único grupo dado, quer de uma formação de muitos grupos similares interagentes; (2) a totalidade dos significados-valôres-normas à disposição do grupo (inclusive o cabedal de conhecimentos científicos, inventos técnicos, sistemas de filosofia e religião, direito e ética, economia e política racional, belas-artes, vitalidade e saúde, etc.); (3) a totalidade dos veículos e meios possuídos pelo grupo para influenciar indivíduos e grupos (máquinas, ferramentas, armas, imprensa, telefone, rádio, dinheiro, posses, terras, capital, livros, bibliotecas, orquestras etc.); (4) a solidariedade do grupo; (5) a perfeição técnica da sua organização estrutural e funcional." *SCP*, pág. 169. Do ponto de vista do poder de um grupo medido por êstes padrões, a influência e poder dos grupos sexo-idade-raciais-étnicos-ocupacionais tem sido e é incomparàvelmente maior sôbre a conduta de indivíduos e grupos, no moldar as respectivas propriedades vitais, mentais, morais e sociais, bem assim como nos seus processos sociais e no curso da história humana, do que os dos grupos "secretos-filantrópicos-patológicos-esportivos" da classificação de Mendieta. Veja-se a análise e corroboração destas conclusões em *SCP*, caps. X e XI.

Como aspecto particular desta deficiência, os grupos "culturais" de Mendieta constituem em grande parte uma duplicação de seus grupos artificiais especificados, enquanto os seus "grupos estatais" correspondem, na realidade a alguns poucos subgrupos do Estado, como o exército e a burocracia.

O terceiro defeito da classificação de Mendieta é incluir na mesma classe grupos fundamentalmente distintos uns dos outros. O Estado, a casta e a família são chamados de grupos estruturados; a comunidade, a nação e a massa são "semigrupos estruturados".

A quarta deficiência consiste em sua taxonomia dizer muito pouco a respeito da estrutura componencial dos grupos ou das respectivas características essenciais. Não indica quais dentre os grupos são univinculados e unifuncionais, e quais são multivinculados e multifuncionais — em outras palavras, quais dêles são organizados em tôrno de um só valor importante (econômico, religioso, artístico, ocupacional, político) e ligam os seus membros numa unidade pelo vínculo dêsse valor único, e quais são organizados em tôrno de dois ou mais valôres importantes. A análise estrutural dos grupos conforme a espécie e o número dos valôres sôbre os quais são construídos (uma espécie de "química sociológica dos grupos", falando em linguagem figurada), é ainda negligenciada pelos sociólogos em geral. Sem esta espécie de análise, porém, não é possível ter uma compreensão real quer da estrutura dos grupos, quer de sua estabilidade, duração e outras características importantes. Dispondo de uma "química sociológica dos grupos", poderíamos dar uma fórmula bastante precisa da estrutura e das propriedades de qualquer grupo ou sistema social; poderíamos até diagnosticar-lhes e prognosticar-lhes a estabilidade ou instabilidade. Uma análise estrutural dêsse tipo poria igualmente em evidência muitas idéias errôneas que ainda prevalecem na sociologia dos grupos ou sistemas sociais. Por exemplo: a maior parte das teorias sociológicas da família continuam a encará-la como um dos grupos mais simples; quase tôdas as teorias recentes sôbre "pequenos grupos" ainda sustentam que êles são grupos simples ou "elementares"; e um grande número de teorias correntes sôbre as classes sociais ainda as identificam com esta ou aquela camada na estratificação social intra-grupo ou intergrupos. Uma análise elementar da estrutura da família, de muitos "pequenos grupos" ou de classes sociais do ponto de vista dos valôres em tôrno dos quais e para a realização dos quais êles existem e funcionam, mostra desde logo que a família, a despeito de seu pequeno tamanho, é um dos grupos mais complexos, multivinculados e multifuncionais existentes, e que uma *classe* social também é um grupo multivinculado e multifun-

cional perfeitamente distinto de um estrato social, ao qual continua a ser associado pelos sociólogos de hoje. O "químico sociológico" sabe que a família é altamente solidária, semifechada, multifuncional ou multivinculada, e que ela representa uma união, sancionada pela sociedade, de marido, mulher e pais e filhos ligados entre si por vários valôres importantes, para a realização dos quais funciona a família, incluindo êsses valôres a satisfação das necessidades sexuais de marido e mulher, a procriação, a obtenção dos meios de subsistência para os seus membros, a socialização e a educação dos filhos, a proteção das vidas, da integridade e dos valôres de seus membros contra várias fôrças inimigas, o desafôgo de sua solidão e isolamento psicossocial e a promoção de sua felicidade e auto-realização. É um grupo multivinculado e multifuncional composto de valôres e laços heterogêneos e mùtuamente suplementares, inclusive os laços de sexo, idade, raça e parentesco e os valôres de natureza territorial, lingüística, religiosa, econômica, ocupacional, educacional, artística, moral e recreacional. É a única comunidade universal de corpos, almas e intelectos. É, em verdade, como lhe chamou o grande jurisconsulto romano Modestino, um *"consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio"*[7].

Esta fórmula abreviada da estrutura componencial da família demonstra claramente que a sua estrutura é mais complexa que a de muitas e vastas associações econômicas, ocupacionais, científicas, religiosas, assim como de qualquer outra associação univinculada e unifuncional. Os valôres, normas e funções da maioria das associações unifuncionais acham-se incorporados nos da família, que representa uma molécula ou composto extremamente complexo, formado pelos elementos (valôres-vínculos-funções) de vários grupos unifuncionais ou univinculados[8].

Esta falha da classificação de Mendieta conduz a um quinto ponto discutível, a saber: a inadequação parcial do seu conceito de classe social. Interpreta êle acertadamente a classe social como um grupo semi-organizado, cujos membros são unidos pela similaridade dos seus valôres-laços-funções (posições) econômicos e culturais. Como tais, têm êles um padrão econômico e um estilo de vida semelhante, maneiras e *mores* semelhantes, e uma mentalidade seme-

7 *SCP*, pág. 246. Veja-se nesta obra uma análise mais detalhada da estrutura componencial da família, págs. 246-255.

8 Veja-se uma teoria sistemática dos grupos univinculados (unifuncionais) e multivinculados (multifuncionais) em minha *SCP*, caps. X-XVI. O conhecimento dessa teoria é necessário para a plena compreensão do que ficou dito acima.

lhante. Em tôda sociedade sempre existem três classes principais, a superior, a média e a inferior, além de populações intermediárias não consolidadas numa classe social qualquer. É de acôrdo com êste esquema que Mendieta descreve as características de cada uma das classes principais[9].

A primeira parte desta definição é correta na medida em que delineia a classe social como um grupo multivinculado-multifuncional semi-organizado, diferente de outros grupos uni- e multivinculados, bem assim como de seus estratos. A êste respeito, a sua concepção de classe social é mais sólida do que a daqueles que a interpretam como uma pluralidade nominal-estatística (por exemplo, as seis classes de Warner e Lunt, "supersuperior, subsuperior, supermédia, submédia, super-inferior e subinferior", em seus estudos de "Yankee City") ou que identificam a classe social com um grupo estratificado, univinculado-unifuncional, ocupacional, econômico, político ou educacional[10]. Os erros dessas teorias consistem em substituir um grupo (sistema) social real por uma pluralidade nominal (estatística), em identificar a classe social com um dos grupos univinculados, e em dispor arbitràriamente tôdas as classes sociais numa hierarquia unilinear. Essas teorias são completamente alheias à idéia da classe social como um poderoso grupo multivinculado *sui generis*, que surgiu no Ocidente durante o século XVII e mais tarde passou a determinar de forma palpável a conduta, a mentalidade e as características de milhões de indivíduos, grupos e processos sociais. Em contraste com os sistemas de castas ou de estamentos, numa sociedade de classes não existe uma hierarquia de classes unilinear, legalmente e socialmente sancionada[11]. Jurídica e moralmente, o princípio da igualdade de todos os sêres humanos perante a lei, de que "todos os homens foram criados iguais", tem impedido e continua a impedir o estabelecimento de uma hierarquia unilinear e socialmente sancionada na sociedade de classes. Por exemplo, nessas sociedades não há bases objetivas para decidir qual das duas classes é superior, se a dos camponeses-agricultores, se a dos trabalhadores industriais; se a dos capitalistas industriais e financeiros, se a dos grandes proprietários rurais. Por êstes motivos, tôda seriação das classes sociais numa hierarquia uni-

---

9 Cf. Mendieta y Nuñez, *Théorie des groupements sociaux*, págs. 114-121.

10 Veja-se um exame e análise pormenorizada de várias teorias sôbre a classe social na minha *SCP*, págs. 261-275; ali é dada também a literatura a respeito dêste grupo.

11 Veja-se uma análise da casta e do estamento na minha *SCP*, págs. 256-261.

linear nada mais é do que uma opinião arbitrária dos investigadores ou de seus informantes[12].

Por felicidade, todos os três erros vêm sendo progressivamente corrigidos pelos investigadores da classe social. As novas concepções aproximam-se cada vez mais da fórmula da classe social exemplificada pela minha definição e pela de Gurvitch (ver Capítulo XIV):

> A classe social é: (1) legalmente aberta, mas na realidade semifechada; (2) "normal"; (3) solidária; (4) antagônica a algumas outras classes sociais; (5) em parte organizada, mas principalmente "quase-organizada"; (6) em parte cônscia de sua unidade e existência, e em parte não; (7) característica da sociedade ocidental dos séculos XVIII, XIX e XX; (8) um grupo multivinculado a centralizar-se em tôrno de três "valôres-vínculos" ocupacionais, econômicos e políticos (pela similaridade das posições ocupacionais, econômicas e políticas dos seus membros),

---

12 Muitos estudos recentes da estratificação e das classes sociais nos Estados Unidos se mostram contaminados por todos os três erros — isto é, identificam a classe social ou com uma pluralidade nominal-estatística construída pelo pesquisador, ou com o grupo estratificado univinculado (unifuncional), ou tentam dispor as classes sociais num escalão hierárquico unilinear, arbitràriamente construído pelos investigadores ou pelos seus informantes. Por fortuna, com o desenvolvimento da pesquisa sôbre as classes sociais, êsses erros são cada vez mais evitados em favor de uma concepção mais correta da classe social como grupo multivinculado, unido pela semelhança de valôres ocupacionais, econômicos, políticos e outros. Esta tendência é exemplificada por W. L. Warner e seus colaboradores nos estudos que realizaram mais recentemente, em que introduzem os critérios de ocupação, fonte e montante da renda, tipo de habitação e área residencial, acrescentando a tudo isso a avaliação de "estima social" feita pelos informantes. J. A. Kahl, J. A. Davis, P. Hatt, A. W. Kornhauser, A. Inkeles, P. Rossi, S. M. Lipset, P. Lazarsfeld, R. Centers, E. Monachesi e outros descobriram uma "correlação positiva relativamente alta" entre ocupação, posição econômica e preferências políticas manifestadas nas urnas. Outros estudos, quer de estratificações puramente ocupacionais, quer econômicas, educacionais, políticas, étnicas ou raciais dentro dos grupos unifuncionais ou entre êles — estudos êsses realizados por G. S. Count, R. Dahrendorf, K. Svalastoga, M. Smith, W. A. Anderson, M. Deeg, D. Paterson, M. Welch, H. Himmelweit, A. Halsey, A. Oppenheim, pelos "Empregos e Ocupações" do Centro de Pesquisa da Opinião Nacional, pelos colaboradores da obra de R. Bendix e S. M. Lipset, *Class, Status and Power,* por T. H. Marshall, A. B. Hollingshead, C. Hunt, A. E. Edwards, pela "Escala Ocupacional de Minnesota", por G. Lenski, R. W. Mack, C. Bird, J. L. Haer, N. Rogoff, H. Pfautz, O. D. Duncan, N. Gross, S. Sargent, T. E. Lasswell, C. A. Anderson, H. L. Zetterberg e outros — também frutificaram em significativos conhecimentos sôbre as estratificações intra- e intergrupais nesses grupos unifuncionais. Veja-se um bom apanhado da maioria dos estudos que mencionamos nesta nota, em B. Barber, *Social Stratification* (Nova York, 1957), e H. M. Hodges Jr., *Social Stratification* (Cambridge, Massachusetts, 1964).

valôres êsses que constituem o cimento da classe social. Pelo seu caráter legalmente aberto e de fato semifechado, a classe difere tanto da casta fechada como dos estamentos medievais, de que é a sucessora cronológica. Também difere, pela natureza de sua tríplice composição de valôres-vínculos, de outros grupos multivinculados como a família, a tribo, a nação... A coalescência dos três valôres-vínculos de uma classe é "afim" ou "normal": a relativa pobreza aglutina-se com ocupações manuais (não especializadas ou semi-especializadas) e com o relativo desprovimento (legal e de fato) com respeito a direitos e privilégios políticos; a riqueza relativa coalesce com ocupações intelectuais mais complexas e com um *status* político (legal e de fato) mais privilegiado. A fim de constituir uma genuína classe social, uma parte de indivíduos com ocupações e *status* econômico e político semelhantes deve ser visìvelmente organizada, e outra parte semi-organizada. Quando ocorre uma tal organização, a consciência de classe surge entre os membros de uma classe social[13].

Dada a similaridade objetiva das posições ocupacionais, econômicas e políticas dos membros da mesma classe, êles não podem deixar de assimilar-se, em grau considerável, no seu estilo de vida, maneiras e *mores,* assim como em muitas características físicas, mentais, morais e comportamentais.

À luz destas considerações é fácil perceber as deficiências do conceito de Mendieta sôbre as classes sociais: o caráter vago dos valôres e vínculos "culturais" que unem os indivíduos numa classe social semi-organizada; a omissão, em suas definições, da similaridade ocupacional entre os membros da mesma classe; e a desnecessária redução de tôdas as classes sociais a três classes hierárquicas unilineares: superior, média e inferior. Já dissemos que quase tôdas as hierarquizações das classes sociais numa escala unilinear são em grande parte arbitrárias. A classe social pode ser definida sem qualquer seriação hierárquica. A todos os outros respeitos, contudo, a concepção de classe social por Mendieta é essencialmente correta.

Sua teoria da mecanização social e das respectivas conseqüências para o indivíduo e a sociedade em geral impugna sèriamente a validez da teoria contrária, proposta por Durkheim, Tönnies, G. Richard e outros, de que a divisão do trabalho social e a crescente diferencia-

---

13 *SCP,* págs. 271-272. Veja-se ali uma discussão minuciosa desta fórmula. Cf. também a coletânea "Les classes sociales dans le monde d'aujourd'hui", in *Cahiers internationaux de sociologie,* XXXVIII (1965).

ção das populações em diversos grupos sociais aumenta a individualidade, a singularidade e a liberdade relativa dos indivíduos, substitui a solidariedade "mecânica" por uma solidariedade "orgânica", favorece o desenvolvimento de relações contratuais voluntárias, reduz a autocracia e o caráter hereditário dos governos, estimula a diversidade e a variedade de diferentes associações — numa palavra, influencia os indivíduos e a sociedade em geral em sentidos quase contrários aos indicados por Mendieta[14].

Qual destas teorias é correta? Sem entrar na análise do problema, limito-me a dizer aqui que *ambas são unilaterais.* Mais correta é a proposição de que ambos os tipos de sociedades têm as suas formas próprias de liberdade e coerção, de inibição e estímulo das potencialidades criadoras de seus membros, de "padronização" e diversificação da sua mentalidade e conduta; ou, por outra, em ambas existe uma coexistência "dialética" de virtudes e vícios específicos para as sociedades pouco diferenciadas e para as excessivamente diferenciadas em geral. Se no tipo *Gemeinschaft* (ou tipo "mecânicamente" solidário de grupo social) prevalecem genuínas relações "familísticas" (como sucede por vêzes), os seus membros sentem-se livres, ajudam-se mùtuamente e consideram seus chefes e líderes como *boni patres familias.* Se, neste tipo de sociedade, prevalecem as relações coercivas e antagônicas (como ocorre em alguns grupos dessa espécie), os seus membros são oprimidos, despóticos o seu govêrno e os seus líderes, e o grupo sofre por excesso de antagonismos internos. Se, no tipo *Gesellschaft* (ou grupo social "orgânicamente" solidário) prevalecem as relações genuìnamente contratuais, se os seus membros são livres de participar ou deixar de participar nas respectivas associações, se o govêrno é livremente escolhido e limitado em sua autoridade e poder, se a sua constituição escrita ou não escrita garante "os direitos inalienáveis do homem e cidadão" para cada membro, um tal grupo e seus membros serão em grande parte isentos dos vícios negativos indicados por Mendieta. Se, pelo contrário, as suas relações contratuais degeneram em pseudocontratuais — isto é, se se tornam relações em grande parte coercivas, como se tornaram nas sociedades ocidentais do século XX — a teoria da "mecanização social" de Mendieta parece ser correta em suas características essenciais. Nós, os do Ocidente, vivemos num mundo excessivamente diferenciado cuja estrutura genuìnamente contratual, a esta altura dos acontecimentos, esboroou-se em grande parte e vai sendo substituída cada vez mais por uma estrutura pseudo-contratual de relações coerci-

14 Ver a discussão destas teorias em *CST,* págs. 467-495.

vas diretas e indiretas, benignas ou severas[15]. A maioria das descrições negativas dêste mundo por Mendieta — semelhantes às de Spengler, Schubart, Berdyaev e outros — são mais ou menos verídicas[16].

Resumindo: embora a sua taxonomia dos grupos sociais se me afigure menos desenvolvida do que a minha[17], tanto a sua taxonomia como a sua teoria da "mecanização social" representam notáveis contribuições para êsses campos da Sociologia.

A classificação dos grupos sociais por R. Bierstedt

Os pontos essenciais da classificação dos grupos por R. Bierstedt podem ser sumariados como segue: Primeiro, tomando como *fundamentum divisionis* três propriedades dos grupos — a consciência coletiva, a interação social e a organização social — êle divide todos os grupos em quatro classes: estatísticas, que não possuem nenhuma destas características; societais, que possuem apenas a "consciência coletiva"; sociais, que têm "consciência coletiva e interação"; e associacionais, que possuem tôdas as três características[18]. De saída, percebemos que o grupo "estatístico" de Bierstedt nada mais é do que uma pluralidade nominal. Seu grupo "societal" é em grande parte uma pluralidade fictícia, porque sem interação direta ou indireta nenhum grupo é possível: a simples "consciência coletiva" não basta para fazer com que dez ou dezenas de milhares de indivíduos isolados constituam um grupo. O seu grupo "social" corresponde ao que se costuma chamar um grupo inorganizado, e o seu grupo "associacional" a um grupo organizado. Como as pluralidades fictícias não são

---

15 Essencialmente correto é também o retrato que Mendieta pinta dos "líderes", da "liderocracia" e das "elites de poder" contemporâneos. Veja-se uma confirmação de suas proposições em C. W. Mills, *The Power Elite* (Nova York, 1956); e Sorokin e Lunden, *Power and Morality*.

16 Estas conclusões baseiam-se na minha análise das relações "familísticas", "contratuais" e "coercivas", de um estudo sistemático de suas proporções na rêde total de relações sociais dentro da sociedade ocidental, desde o século VIII até a época presente, numa análise pormenorizada do declínio das relações contratuais no século XX e, finalmente, na minha crítica das tipologias de Durkheim-Tönnies, com as suas formas "mecânicas" ou *Gemeinschaft* e "orgânicas" ou *Gesellschaft* de sistema social. Veja-se um estudo minucioso dêstes problemas na minha *Dynamics*, vol. III, caps. I, II, III, IV, VII; *Crisis of Our Age*, cap. V; *The Basic Trends of Our Time*, cap. I, III, IV; e *SCP*, caps. XXIX, XXX, XXXI.

17 Vejam-na, em forma abreviada, no final do cap. II desta obra, e em forma desenvolvida na minha *SCP*, cap. IX.

18 R. Bierstedt, *The Social Order*, (Nova York, 1963), págs. 293-301.

verdadeiros grupos, podemos deixar de lado os grupos estatísticos e societais de Bierstedt sem mais análise (como, a bem dizer, êle próprio faz).

Bierstedt observa corretamente que os grupos sociais, em suas formas e conteúdos, podem ser classificados de muitas maneiras. Sua própria classificação formal é bastante similar à minha e à de Gurvitch. Distingue êle as seguintes formas de grupos: primários e secundários, *in-groups* e *out-groups,* grupos grandes e pequenos, grupos de maioria e grupos de minoria, grupos de longa e de curta duração, voluntários e involuntários, abertos e fechados, horizontais e verticais, independentes e dependentes, univinculados e multivinculados, organizados e inorganizados.

Em sua caracterização de cada uma destas formas de grupos Bierstedt desvia-se das interpretações correntes das ditas formas (por exemplo, em sua interpretação dos grupos primários êle acentua, em vez da característica "face-a-face", ou "grau de intimidade ou de distância social" como a mais importante diferença específica dêsses grupos).

Infelizmente, não dá a bem dizer uma taxonomia sistemática dos grupos pelo seu *conteúdo.* Sua enumeração mais detalhada dos grupos segundo os seus valôres, normas e vínculos encontra-se na pág. 302 de *The Social Order,* onde menciona de passagem as seguintes espécies de grupos, "todos os quais têm certa importância nas complexas sociedades modernas: parentesco, família, étnicos, territoriais, idade, sexo, políticos, governamentais, lingüísticos, religiosos, residenciais, classe, ocupacionais, recreacionais, vizinhança, negócios, nacionalidade, científicos, caridade, seguros, educacionais, honoríficos, eruditos, e assim por diante. Acrescentamos 'e assim por diante' porque nenhuma lista jamais poderá ser absolutamente completa. Os mencionados, no entanto, são grupos importantes". A seguir, alguns dêstes grupos são comentados com certa minúcia, mas a maioria dêles não o são.

Crítica

O primeiro ponto duvidoso da sua teoria é a pressuposição (feita ao aceitar a "consciência coletiva" de F. Giddings como uma propriedade importante do grupo) de que "a consciência coletiva [ou de similaridade] é um forte estímulo para as relações sociais", enquanto "a consciência de diferença representa amiúde uma barreira ao intercâmbio social — excetuada, naturalmente, a consciência

de diferença sexual". Somos informados, além disto, de que "os que reconhecem similaridades (importantes) começam a gravitar uns para os outros e a associar-se entre si" (págs. 295-296; ver também págs. 467-469). Na medida em que esta proposição significa que tôdas as similaridades importantes entre indivíduos e grupos uniformemente facilitam a sua solidariedade, ao passo que tôdas as suas dessemelhanças significativas uniformemente conduzem ao preconceito, à discriminação e ao antagonismo, é ela incorreta. Um estudo cuidadoso dêste problema (incluindo os estudos estatísticos e experimentais existentes sôbre o papel da semelhança e da dessemelhança nas solidariedades e antagonismos interindividuais e intergrupais) mostra que ambas as teorias contrárias — a "atração do semelhante pelo semelhante" e a dos "pólos contrários se atraem" — são unilaterais. Algumas similaridades importantes, sob certas condições especificadas (quando, por exemplo, os respectivos valôres são escassos) geram antagonismo (ou relações indiferentes e neutras), ao passo que certas dissimilaridades complementares produzem a solidariedade entre as partes envolvidas. Em outros casos, similaridades importantes conduzem a relações amigáveis, ao passo que importantes dissimilaridades facilitam o desenvolvimento de relações antagônicas. Quais, dentre uma multidão de diversas semelhanças e dessemelhanças entre indivíduos ou grupos, se afiguram importantes às partes envolvidas e sob que condições especificadas elas (ou a sua combinação) conduzem ora à solidariedade, ora ao antagonismo? Êste é um problema que encontra solução algo melhor numa teoria muito mais complexa do que a generalização empedocliana, "o semelhante busca o semelhante", ou a hipótese contrária de Heráclito, de que "a oposição une". Podemos deixar de lado, como inadequadas, as reproduções contemporâneas dessas antigas teorias "contrárias" por Durkheim, Tönnies, Bierstedt e outros[19].

O segundo ponto duvidoso da teoria de Bierstedt é a sua atitude algo ambivalente para com a minha teoria dos grupos uni- e multivinculados e para com o que eu chamo a "química sociológica dos grupos". Por um lado, êle aceita a teoria e até os têrmos "univinculado" e "multivinculado". Por outro lado, dá uma interpretação errônea a êsses conceitos e a seguir rejeita a idéia da "química sociológica dos grupos"[20]. Eis o que êle escreve:

---

19 Ver uma análise detalhada dêste problema e a respectiva bibliografia em *SCP*, cap. VII.

20 Em sua interpretação, por exemplo, o "grupo de parentesco" é multivinculado; na minha, é univinculado. Ver *SCP*, págs. 195-197, 251-253.

> Acredita Sorokin que, com base nesta distinção (entre grupos uni- e multivinculados) seria possível desenvolver o que êle chama uma "química" dos grupos, em que alguns, os univinculados, seriam elementos, e outros, os multivinculados, seriam compostos. Poder-se-ia seguir por êste caminho, mostrando que certas espécies de laços ou vínculos têm afinidade com outros — por exemplo, os laços ocupacionais com os de classe — ao passo que outros tendem a repelir-se e só raramente se associam. Um exame desta distinção revela, porém, que ela provàvelmente não vem ajuntar nada ao que já havíamos chamado a distinção entre grupos primários e secundários. Além disto, a analogia química parece um tanto despropositada, visto ser o grupo primário que é multivinculado, e univinculado o secundário. O grupo unido por muitos vínculos é que é primário, primitivo e nuclear na estrutura da sociedade (pág. 316).

Em resposta a esta crítica devo observar, primeiro, que Bierstedt identifica em falso o meu conceito de grupos uni- e multivinculados com os conceitos de "interêsses semelhantes e comuns", "interêsses distributivos e corporativos" e "grupos primários e secundários" de Hiller e MacIver.

Os conceitos de grupos uni- e multivinculados são bem diversos das categorias de Hiller-MacIver e dos conceitos de grupos primários e secundários. Êstes conceitos eram um tanto vagos e autocontraditórios mesmo na formulação de Cooley, e permanecem vagos nas de MacIver, Page e Bierstedt. Se considerarmos o aspecto "face-a-face" como a característica principal do grupo primário, então, como observa corretamente o próprio Bierstedt, *tôdas* as nossas interações "face-a-face", inclusive com o encanador, o carteiro, o armazeneiro e conhecimentos casuais, tornam-se primárias, e o conceito perde todo significado. Se eliminarmos o aspecto "face-a-face" como principal diferença específica dos grupos primários (e é o que faz o próprio Bierstedt as mais das vêzes), então o conceito de grupo primário perde a sua mais importante característica e torna-se um grupo indeterminado, ora identificado por Bierstedt com o "íntimo", ora com a "família", o "primitivo", o "pessoal", o "intrínseco", o "pequeno grupo", e até com o "grupo social" no sentido que êle dá a êste têrmo (isto é, o de um grupo em grande parte nominal, a carecer tanto de interação como de organização). Passa também a identificar-se com a "solidariedade mecânica" de Durkheim, a *Gemeinschaft* de Tönnies e os grupos "familísticos" de Sorokin. Meus conceitos de grupos univinculados (unifuncionais) e multivinculados (multifun-

cionais) são, indubitàvelmente, bem diversos dos vagos conceitos de grupos primários e secundários[21].

Tampouco é possível identificar os grupos primários com os grupos multivinculados ou os secundários com os univinculados, como pretende fazer Bierstedt. Existem muitos grupos multivinculados, como a nação, o estamento medieval e a classe social[22], que nem são íntimos, nem "face-a-face", nem tampouco possuem quaisquer outras características dos grupos primários. Além disto, existem muitos grupos multivinculados que são compostos de dois ou mais valôres antagônicos de grupos univinculados. Em tais grupos multivinculados os valôres mùtuamente antagônicos que entram em composição incitam os membros a ações, idéias e impulsos mùtuamente contraditórios e convertem um tal grupo multivinculado numa casa dividida contra si mesma, instável e fàcilmente desintegrada. Tal foi, por exemplo, a população bivinculada da Europa no século XI, formada por súditos do Rei Henrique IV que eram simultâneamente, membros da Igreja Católica. Durante a luta entre o Papa Gregório VII e Henrique IV essa população bivinculada, como católica, tinha de obedecer ao Papa e opor-se à vontade do rei; como súditos do rei, por outro lado, tinham de obedecer às ordens do Estado e voltar-se contra o Papa. Os valôres mùtuamente antagônicos do Estado e da Igreja impeliam cada membro dessa população em direções opostas, dividindo o grupo bivinculado em três facções diferentes: aquela em que prevalecia a lealdade ao Papa, a que permanecia fiel

---

21 Ver suas definições e sua análise na minha *SCP*, págs. 170-178. As classificações morfológicas das sociedades por H. Spencer e E. Durkheim, em "simples" (a "horda"), "duplamente compostas", "triplamente compostas" e assim por diante, são mais ou menos análogas aos meus grupos uni- e multivinculados. Entretanto, diferem essencialmente das minhas. Primeiro, o grupo simples de Spencer e a horda de Durkheim (semelhantes ao grupo primário "nuclear" de Bierstedt-MacIver-Page) é uma ficção que nunca existiu; e, segundo, as sociedades duplamente e triplamente compostas de Spencer e as polissegmentais simples e polissegumentais complexas de Durkheim tornam-se em grande parte fictícias, baseadas que são numa característica de federações de sociedades unificadas. A classificação spenceriana inclui na mesma classe grupos tais como o antigo México, o Império Assírio, o Império Egípcio, a Grã-Bretanha, França, Alemanha e Rússia. O absurdo de tal concepção fala por si só. Ver *SCP*, pág. 164. Cf. H. Spencer, *Principles of Sociology* (Londres, 1885), vol. I, pág. 540 e segs.; e E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (Chicago, 1938), cap. IV. O êrro destas classificações está em considerar grupos multivinculados (compostos) ou populações que representam aglomerados de vários grupos uni- e multivinculados, ao invés de grupos univinculados (elementares) e multivinculados (compostos) no sentido que eu lhes dou.

22 Ver suas fórmulas estruturais e sua análise em *SCP*, págs. 242-246, 251-255.

ao rei, e a que se mantinha neutra. Outro exemplo de um grupo bivinculado intrìnsecamente antagônico é o dos "pacifistas conscientes". Quando são convocados para as fôrças armadas, espera-se que participem de corpo e alma na guerra e derrotem o inimigo, embora suas convicções morais lhes tornem odiosa essa tarefa. Todos êsses grupos multivinculados instrìnsecamente antagônicos diferem muito dos grupos primários em qualquer sentido dêste têrmo.

Por outro lado, existem vários grupos univinculados — seitas religiosas fanáticas, partidos políticos revolucionários e certos grupos de parentesco — cujos membros se dedicam tão completamente ao único valor básico do grupo, que se unem num grupo íntimo, pessoal, intrínseco e solidário tão estreitamente integrado quanto qualquer grupo multivinculado, inclusive a família. Em resumo, cada par de categorias, uni- e multivinculado, primário e secundário, abrange muitos aspectos e formas diferentes de grupos, assim como as categorias voluntário-involuntário e de longa ou curta duração abrangem aspectos ou formas profundamente dissimilares de sistemas sociais.

Por êste motivo, a asserção de Bierstedt, de que a classificação dos grupos em uni- e multivinculados "provàvelmente nada vem ajuntar à distinção entre grupos primários e secundários" é totalmente incorreta. A distinção entre grupos univinculados (unifuncionais) e multivinculados (multifuncionais) sem a menor dúvida vem acrescentar muito à classificação dos grupos tanto pela sua forma como pelo seu conteúdo. Primeiro, aponta um aspecto ou forma muito importante dos grupos, em geral negligenciado pelos anatomistas e taxonomistas formais dos grupos sociais. Segundo, define com precisão o conteúdo ou o retrato sócio-cultural de cada grupo social, apontando o valor ou valôres para a realização dos quais é organizado o grupo como valor ou valôres de sexo, idade, raça, ocupação, política ou religião. Também indica se são bivinculados (religioso, mais político; sexual, mais ocupacional); trivinculados (religioso, mais ocupacional, mais étnico; econômico, mais ocupacional, mais político); ou quadrivinculado, qüinqüivinculado, e assim por diante. Terceiro, as categorias univinculado-multivinculado permitem que a estrutura sócio-cultural de qualquer grupo real seja expressa numa fórmula bastante precisa. As definições da família e da classe social que demos acima são exemplos de tais fórmulas. Estas definem precisamente em tôrno de que espécie de valor ou de valôres se estabelece um dado grupo, que funções comportamentais e sociais desempenha para a realização dêsses valôres, que espécies de direitos, deveres, ideologias e formas de conduta impõe aos seus membros, se é intrìnsecamente antagônico, solidário ou neutro, e

assim por diante. Quarto, quando totalmente desenvolvido, o conceito de grupos univinculados e multivinculados pode servir de base para uma taxonomia sistemática dos grupos sociais. Essa taxonomia consistiria numa classificação detalhada, primeiro de todos os grupos univinculados (unifuncionais) importantes, com subdivisões de cada grupo nas respectivas espécies; segundo, numa pormenorizada enumeração de todos os grupos bivinculados (bifuncionais) importantes, com as suas espécies; terceiro, numa classificação detalhada de todos os importantes grupos trivinculados, quadrivinculados e multivinculados ainda mais complexos. Combinada com outras características formais de cada grupo, uma tal classificação, quando amplamente desenvolvida, nos daria, pela primeira vez, uma taxonomia verdadeiramente sistemática e cientìficamente adequada dos grupos ou sistemas sociais, em pé de igualdade com a taxonomia botânica ou zoológica das formas vivas, com a classificação dos elementos e compostos na Química e com a classificação das partículas elementares e dos átomos na Física.

Quando os grupos multivinculados forem estudados e classificados a fim de determinar quais dêles são "intrìnsecameten solidários" (isto é, construídos em volta de dois ou mais valôres mùtuamente complementares), "intrìnsecamente antagônicos" (construídos em tôrno de dois ou mais valôres antagônicos), ou "intrìnsecamente neutros" (construídos para a realização de dois ou mais valôres mùtuamente indiferentes), teremos uma compreensão muito maior de uma grande parte da mentalidade e da conduta dos indivíduos humanos e de muitos processos sócio-culturais básicos. O fato de uma pessoa ser membro de um grupo multivinculado intrìnsecamente solidário ou intrìnsecamente antagônico faz uma grande diferença na sua mentalidade e conduta. Se alguém pertence apenas a um grupo intrìnsecamente solidário, sua personalidade tende a ser bem-integrada e sua conduta a ser coerente e resoluta, pois tal pessoa é impulsionada numa única direção por todos os valôres mùtuamente complementares que entram na composição do respectivo grupo multivinculado. Se a pessoa pertence a um grupo multivinculado intrìnsecamente antagônico, sua personalidade tende a ser fragmentada e sua conduta, a ser incoerente ou irresoluta, pois ela é impelida em direções contrárias pelos valôres mùtuamente opostos que compõem o grupo. Em resumo, sem o conhecimento das espécies de grupos multivinculados a que pertence (voluntàriamente ou não) um indivíduo, nenhum psicólogo, psiquiatra ou sociólogo pode explicar tôdas as características mentais, morais e comportamentais dêsse indivíduo.

O conhecimento dos grupos multivinculados também ajuda muito a compreender a relativa estabilidade, duração de vida e outras diferenças específicas de vários grupos e a compreender os "quê", "como" e "porquê" de muitos processos sociais: por via de regra, e em igualdade de condições, o grupo multivinculado intrìnsecamente solidário tende a ser mais estável e a ter vida mais longa do que o intrìnsecamente antagônico. Se um grupo multivinculado intrìnsecamente antagônico ("anormal") surge em qualquer sociedade, pode-se predizer a sua iminente desintegração e substituição por um correspondente grupo multivinculado "normal" (intrìnsecamente solidário), quer por vias ordeiras, quer, com mais freqüência, de forma violenta e revolucionária. Os valôres da riqueza e do privilégio político parecem combinar-se fàcilmente, e muito amiúde produzem grupos bivinculados "normais", econômicamente ricos e polìticamente privilegiados. No entanto, de tempos a tempos surgem dois grupos bivinculados "anormais": um polìticamente privilegiado mas econômicamente mais pobre, e outro econômicamente mais rico, mas polìticamente menos privilegiado. A nobreza e a burguesia da França às vésperas da Revolução Francesa, assim como a nobreza e a burguesia russas às vésperas da revolução de 1917, ilustram êste ponto: em ambos os países a burguesia era econômicamente mais rica mas polìticamente desprivilegiada, enquanto a nobreza era econômicamente mais pobre, e polìticamente mais privilegiada. Ambos êsses grupos "anormais", tanto num país como no outro, tiveram vida curta e foram substituídos de modo violento por grupos "normais" (intrìnsecamente solidários) — uma burguesia polìticamente privilegiada e econômicamente rica na França, e a nova classe governante comunista-soviética na Rússia. Prosaicamente considerado, o processo básico em ambas as revoluções constituiu na desintegração dêsses dois grupos anormais (bivinculados) e na sua substituição por grupos que se caracterizavam por uma combinação "normal" da riqueza com o privilégio político e de uma relativa pobreza com uma relativa *capitis deminutio* no campo político. Sieyès sintetizou muito bem êste aspecto da Revolução Francesa ao dizer que antes da Revolução a burguesia nada era, e depois da Revolução passou a ser tudo.

Em alguns casos a riqueza obtém privilégios políticos; em outros, os polìticamente privilegiados arrebatam violentamente a riqueza ao grupo rico vencido. O resultado, em ambos os casos, é a substituição de um grupo ou grupos anormais, intrìnsecamente antagônicos, por grupos normais e intrìnsecamente solidários. Em grande ou pequena escala, processos dêsse tipo ocorrem constantemente, ora de maneira gradual e ordeira, ora violenta e revolucionária. O atual

movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos, o conflito entre as velhas potências coloniais e as populações coloniais subjugadas, as guerras civis que assolam muitos países de todo o mundo representam, em essência, processos pelos quais grupos multivinculados anormais vão sendo substituídos por grupos multivinculados normais, intrìnsecamente solidários.

Êstes exemplos ilustram a utilidade cognitiva da discutida classificação dos grupos em multivinculados-univinculados, facilitando o conhecimento de muitos processos sociais.

Finalmente, tal classificação permitiria que se elaborasse um sistema adequado das "afinidades" dos valôres de grupos univinculados entre si. Um sistema de afinidades dessa espécie nos poderia dizer que valôres de grupo univinculado se combinam fàcilmente uns com os outros, com que freqüência ocorrem essas composições "afins", com que freqüência êsses grupos multivinculados "afins" são observados em várias populações, e qual é o grau de estabilidade e duração de vida de tais grupos. Pode também dizer-nos com que valôres de grupo um dado valor não se combina em absoluto ou só o faz raramente e com dificuldade, qual o grau de estabilidade e durabilidade dêsses grupos multivinculados "anormais", e em que condições aparecem e se desintegram. Uma tal teoria das afinidades de grupo, ainda que grosseiramente aproximada, nos proporcionaria muito maior compreensão das propriedades de vários grupos, e particularmente dos multivinculados, do que o fazem as vagas generalizações oferecidas pelas atuais teorias de grupos e pelas classificações incidentais de grupos que possuímos.

A importância heurística da classificação dos grupos em uni- e multivinculados é, pelo menos, igual à de qualquer das classificações correntes[23]. Batizei a teoria dos grupos uni-multivinculados como uma "química sociológica dos grupos". Se a expressão não agrada a Bierstedt ou a alguém mais, podem deixá-la de lado sem que isso implique qualquer mudança na exposição da minha teoria. O único papel dessa expressão figurada é facilitar ao leitor a compreensão das propriedades essenciais dos grupos uni-multivinculados e da sua classificação.

Por haver rejeitado com tal precipitação a importância científica desta teoria, Bierstedt cometeu uma série de erros em sua análise da

---

23 Veja-se na minha *SCP*, caps. XIII e XIV, um maior desenvolvimento da teoria dos grupos multivinculados e univinculados, bem como dos problemas básicos que ela envolve.

estratificação social, das classes sociais, das castas e outros grupos multivinculados. Para começar, teve de identificar a classe social com um estrato superior ou inferior de grupo quer multivinculado, quer univinculado. Já mostramos acima que uma identificação desta espécie é um êrro grosseiro, pois deixa de levar em conta que a classe social é um poderoso grupo multivinculado, específico e *sui generis,* que surgiu na sociedade ocidental durante o século XVII e tem desempenhado desde então um papel de suma importância no Ocidente e, em certa medida, no Oriente[24]. Como havia começado por identificar em falso a classe com o estrato social, Bierstedt não se esquivou de cometer muitos erros ao desenvolver sua teoria da estratificação e seus conceitos de classe social, casta, estamento medieval e outros grupos multivinculados. Enumeraremos ràpidamente alguns dêsses erros:

1. "A classe é um fenômeno quase — mas não inteiramente — universal na sociedade humana. Êsse fenômeno só está ausente nas menores, mais simples e mais primitivas sociedades[25]."

Aqui a classe social é identificada com um estrato em geral, sem que se especifique o tipo de estratificação e grupo em que o estrato constitui uma classe social. Temos aí uma definição muito vaga, tanto da classe social como do estrato. Se o têrmo classe social é tomado neste sentido geral, torna-se incorreta a declaração de Bierstedt, de que ela "só está ausente nas menores, mais simples e mais primitivas sociedades": mesmo nos grupos mais primitivos que conhecemos, os membros são estratificados por idade, sexo e posição pessoal. A própria família, especialmente a família patriarcal, é estratificada de direito e de fato. O *pater familias* tem o direito de vida e de morte (*jus vitae ac necis*) sôbre os filhos, e o marido exerce completa autoridade sôbre a mulher (*manus mariti*) em muitas sociedades patriarcais. Sob uma forma mais atenuada, a estratificação existe também nas famílias "modernas"[26]. Se por classe social entende-se o grupo multivinculado específico que só apareceu durante o século XVII no Ocidente, êsse grupo não é de forma alguma uni-

24 Além da literatura a êste respeito, indicada em *SCP,* veja-se S. Mallet, *La nouvelle classe ouvrière* (Paris, 1963), e M. Bouvier-Ajam e G. Mury, *Les classes sociales en France,* 2 vols. (Paris, 1963). Ver também J. S. Mathur, *Indian Working-Class Movement* (Allahabad, 1964).

25 R. Bierstedt, *The Social Order,* pág. 436.

26 Ver *SCP,* pág. 240 e segs. Ver também C. C. Zimmerman, *Family and Society* (Nova York, 1935).

versal nem perene em quase tôdas as sociedades humanas, como declara Bierstedt.

2. Na pág. 454 e segs. de sua obra lemos: "Entre vários critérios que parecem relacionar-se com o *status* de classe na nossa complexa sociedade, podemos discutir ràpidamente os seguintes: 1) riqueza, propriedade ou renda; 2) família ou parentesco; 3) localização da residência; 4) duração de residência; 5) ocupação; 6) educação; e 7) religião. Gostaríamos de acentuar que nenhum critério isolado abrange todos os fenômenos de classe."

Aqui, em contraste com a definição anterior, a classe social é definida como um grupo multivinculado complexo, cujos membros são unidos por *sete* valôres-vínculos, inclusive vínculos detalhados como localização e duração de residência, religião e instrução. Não há dúvida que em certas cidades norte-americanas existem pequenos grupos septivinculados. No entanto, todo grupo multivinculado *local* é um pequeno grupo; não chega a desempenhar um papel relevante na determinação das características mentais, morais e sociais de milhões de indivíduos e grupos no curso da história humana. Tais grupos locais pouca semelhança têm com classes sociais como a dos camponeses ou agricultores, a proletária, a capitalista ou a dos grandes proprietários rurais, ou mesmo com influentes grupos "inter-classes", como o dos intelectuais. Além disso, a maioria dos grupos "septivinculados" de Bierstedt são grupos estatísticos nominais arbitràriamente construídos e hierarquizados pelos estratificadores sociais em várias comunidades como "Yankee City", "Plainville"[27] etc. As pluralidades locais e em grande parte nominais dêste tipo de modo algum se identificam com as vastas classes sociais que têm funcionado durante os séculos XVIII, XIX e XX. Em acréscimo, a classe septivinculada de Bierstedt difere radicalmente da sua definição anterior (já mencionada) da classe, geralmente em função de um estrato não especificado.

Outro pequeno engano na sua concepção da classe septivinculada é a declaração de que "o *status* de classe é antes um fenômeno de família que de indivíduo. Também se torna hereditário, isto é, o *status* de classe, uma vez alcançado, tende a perdurar durante várias

27 Veja-se particularmente H. W. Pfautz e O. D. Duncan, "Critical Evaluation of Warner's Work in Community Stratification," in *ASR*, vol. XV (1950), 483-498; e P. K. Hatt, "Stratification in the Mass Society," in *ASR*, vol. XV (1950), 216-222. Cf. também Bierstedt, *The Social Order*, pág. 460 e segs.

gerações" (págs. 456, 436-440). Esta caracterização só é válida para a casta, o estamento medieval e sociedades agrícolas, patriarcais e fechadas com fraca mobilidade; é em grande parte incorreta no que diz respeito a muitas sociedades modernas "abertas", industrializadas e, em particular, revolucionárias. Em tais sociedades, com sua forte mobilidade social, os membros de um grande número de famílias estão dispersos por diferentes estratos e classes, e o *status* das famílias muda ràpidamente e de forma contrastante de geração para geração, segundo observa o próprio Bierstedt na pág. 441 e segs. de sua obra[28].

Tampouco é muito correta a sua identificação de um sistema de castas com um sistema de classes fechadas: "Consideramos um sistema de classes fechadas e um sistema de castas como sinônimos" (pág. 441). Uma classe social (como foi definida atrás) difere de uma casta, de um estamento medieval ou de outros grupos fechados, tanto univinculados como multivinculados, não apenas pelo seu caráter semiaberto como também pelos vínculos que unem os seus membros. A casta hindu "é um grupo multivinculado fechado, solidário, organizado ou quase-organizado, formado de vínculos raciais, de parentesco, ocupacionais, econômicos, territoriais, religiosos e lingüísticos, sendo que o vínculo estatal desempenha nela um papel insignificante[29]". Os membros de uma classe social, por outro lado, são unidos principalmente por vínculos ocupacionais, econômicos e políticos semelhantes; os vínculos religiosos, raciais, de parentesco, territoriais e lingüísticos desempenham um papel sem importância. Diferentes são também os vínculos que constituem os estamentos medievais, a tribo, o clã, a família, a comunidade, a nação e outros grupos multivinculados[30]. Mais uma vez, o descaso de Bierstedt pela teoria dos grupos uni- e multivinculados é responsável pela sua inadequada concepção das diferenças entre castas, classes sociais e outros grupos discutidos no seu livro.

---

28 A êste respeito, veja-se O. D. Duncan e R. W. Hodge, "Education and Occupational Mobility," in *AJS*, vol. XXVIII, (1963), 629-644; K. Svalastoga, *Prestige, Class and Mobility* (Copenhague, 1959); P. Sorokin, *Social and Cultural Mobility* (Glencoe, Illinois, 1959), caps. XVII-XX; B. Barber, *Social Stratification*, caps. XIII-XVI, e H. M. Hodges, *Social Stratification*, caps. XII-XIII. Vejam-se os dados e a bibliografia nestas obras.

29 *SCP*, pág. 256 e segs.

30 Ver em *SCP*, págs. 242-261, as fórmulas dos vínculos que entram na composição dos estamentos medievais, tribos, clãs, nações e outros grupos multivinculados.

A teoria de Bierstedt sôbre os fatôres e formas de estratificação social é também inadequada; não apresenta nenhum fator específico a explicar por que a estratificação aparece em todo grupo organizado, por que assume uma forma determinada em dado grupo, por que muda com o tempo em seu perfil e altura, nem por que comporta a mobilidade. Tudo que aprendemos sôbre êstes problemas na obra de Bierstedt é que "as pessoas fazem coisas diferentes... e seguem diferentes vocações. Êsses diferentes *status* ocupacionais são então hierarquizados em relação uns aos outros de acôrdo com as contribuições dos indivíduos que os ocupam para o bem-estar da tribo ou da comunidade... K. Davis sugere que a estratificação se verifica quando certas atividades são julgadas mais úteis para a sociedade do que outras" (págs. 437-438).

Tôda esta teoria é ainda mais artificial e inadequada do que a teoria contratual de Hobbes sôbre o "como" e o "porquê" de se haver estabelecido a instituição do govêrno sob a forma de monarquia absoluta. A teoria de Bierstedt-Davis não responde nenhuma das perguntas básicas do problema: Por que diferentes indivíduos, em tribos pré-letradas ou nas complexas sociedades de hoje, se dedicam a diferentes atividades? Por que algumas poucas dessas diferentes atividades adquirem "importância funcional", enquanto não acontece o mesmo com outras atividades igualmente necessárias para o bem-estar do grupo? Quem, e sôbre que base, está procedendo à "hierarquização" dos membros do grupo e distribuindo-os pelos seus vários estratos? Qual é o mecanismo de tal seleção e distribuição? Quais são os fatôres intragrupais, intergrupais e exteriores (cósmicos e biológicos) de todos êsses processos? Por que motivo mudam, no decurso do tempo, o perfil, a altura e a população dos estratos hierárquicos do grupo? E, finalmente, o mecanismo de seleção social e distribuição dos vários membros do grupo entre diferentes estratos sempre atua "funcionalmente", ou por vêzes seleciona e distribui os membros de maneira totalmente "disfuncional", isto é, colocando nos estratos superiores a membros que deveriam estar nos inferiores, e vice-versa? Nenhuma destas perguntas é realmente respondida pela teoria de Bierstedt-Davis. Quando muito, ela parece presumir que todos os grupos distribuem os seus membros entre os respectivos estratos hierárquicos de acôrdo com os méritos daqueles e com a importância funcional de suas atividades para o bem-estar do grupo. A crer nesta teoria, Sócrates, Cristo e al-Hallaj foram "justamente" condenados à morte pelas suas atividades "disfuncionais", e políticos doidos ou matreiros foram "justamente" elevados ao ápice da

hierarquia estratificada devido às suas atividades "funcionais"[31]. Em razão de seus esforços "inúteis", muito grande gênio como Mozart e Schubert foi "justamente" relegado ao estrato da pobreza, enquanto muito "crooner" sem voz se converteu em rico e "glamoroso" ídolo popular. Segundo essa teoria, foi perfeitamente justo que alguns dos grandes construtores da Sociologia, como Bruno, Vico, Comte e Marx, tivessem sido executados ou condenados à pobreza. Bem sabemos que essa espécie de seleção e distribuição extremamente "disfuncional" de indivíduos entre os diversos estratos tem ocorrido e continua a ocorrer constantemente em muitos grupos. Também sabemos que, quando os efeitos nocivos de uma tal seleção e distribuição "disfuncional" se acumulam e se tornam desastrosos para o respectivo grupo, o mecanismo defeituoso e a sua hierarquia estratificada são muitas vêzes derrubados por uma revolução violenta. O próprio fato da revolução é prova cabal de que essa seleção e distribuição imperfeita de indivíduos entre os vários estratos do grupo não constitui nenhuma raridade: um dos fatôres perenes de tôdas as grandes revoluções é justamente essa seleção e distribuição disfuncional.

É pena que Bierstedt e outros investigadores da estratificação social não tenham utilizado o considerável cabedal de conhecimentos disponíveis para um estudo dos problemas reais dessa estratificação[32]. Se o houvessem feito, não teriam introduzido teorias de estratificação baseadas na "importância funcional" das atividades dos integrantes de vários estratos para o bem-estar de suas sociedades. Tôdas as elites de poder das sociedades atuais, tôdas as sumidades políticas, multimilionários, chefes de grandes emprêsas, marechais, generais, almirantes, "crooners", regentes de orquestras, chefes de organizações criminosas, artistas, escritores e jornalistas submedíocres mas "de sucesso", e tôdas as demais "celebridades" não criadoras de nossos tempos deveriam sentir-se gratos a êsses sociólogos que lhes glorificam as atividades.

Não me furto ao sentimento de que essas teorias são tão idólatras e incientíficas quanto a legião de ideologias comunistas que, da mesma forma, glorificam os líderes do seu regime como benfeitores da raça humana. Como anarquista cristão moderado, ambas essas ideologias me parecem cientìficamente ilusórias, moralmente condenáveis e estèticamente repulsivas.

---

31 A criminalidade de monarcas, presidente e elites de poder é muitas vêzes maior que a dos governados. Cf. Sorokin e Lunden, *Power and Morality*, caps. II, III, IV.

32 Veja-se uma análise dêstes problemas na minha obra *Social and Cultural Mobility*, caps. XIV-XIX; e em *SCP*, caps. XXIII-XXVI.

Mas desejo repetir que, a despeito de tôdas as minhas críticas, a obra de Bierstedt é um dos livros de texto mais bem escritos e claramente formulados de Sociologia Geral. Algumas das teorias aceitas por êle são sólidas e corretas; outras são duvidosas e falhas. Mesmo estas, porém, são valiosas por estimularem um estudo mais acurado dos seus pontos duvidosos.

Conclusões gerais

O exame acima das teorias taxonômicas recentes indica que êste setor da Sociologia Geral tem sido grandemente negligenciado. A maioria das correntes examinadas de pensamento sociológico mal tocam nêle; se bem que outras, como a sociologia dialética de Gurvitch e Sartre ou as sociologias de Mendieta e Bierstedt, tratem efetivamente dêle, essas próprias teorias não nos oferecem uma classificação realmente sistemática e cientìficamente adequada dos grupos sociais pelo seu "conteúdo". O desenvolvimento de uma taxonomia verdadeiramente científica continuará sendo a tarefa dos futuros sociólogos.

Capítulo XVII

ESTUDOS RECENTES DA MUDANÇA SOCIAL

O persistente descaso pela "fisiologia" dos sistemas sociais

A despeito do estudo considerável de vários aspectos da mudança social e de uma análise e classificação formal dos processos sociais[1], há um setor da dinâmica social que tem sido muito negligenciado pelos sociólogos. Êsse setor corresponde, aproximadamente, ao da Fisiologia nas ciências biológicas. Em linguagem figurada, podemos chamar-lhe "fisiologia dos sistema sociais". Investiga a totalidade dos processos repetitivos básicos que se desenrolam no ciclo vital dos grupos organizados, a começar pelo seu nascimento (ou estabelecimento) e terminando pela sua morte (ou desaparecimento).

Como a taxonomia dos sistemas sociais, a "fisiologia" dêsses sistemas tem sido investigada ainda menos pelos sociólogos de hoje do que pelos da segunda metade do século XIX e começos do XX[2].

---

1 Eis aqui algumas classificações formais dos processos sócio-culturais, por vários sociólogos do primeiro quartel do século XX: invenção, imitação, oposição (G. Tarde); organização, desorganização, ascendência, domínio, liderança, formalização, individualização, socialização, conflito, hostilidade, sugestão (C. H. Cooley). Ver a enumeração ainda mais detalhada de vários processos sócio-culturais por C. A. Ellwood, E. Bogardus, E. A. Ross, L. von Wiese, G. Duprat e outros na minha *SCP,* págs. 368; e em *CST,* cap. IX. Cf. também A. Cuvillier, *Manuel de sociologie,* vol. I, págs. 219-255.

2 Os líderes da escola organicista, como H. Spencer, P. Lilienfeld e outros, deram considerável atenção aos processos fisiológicos dos grupos sociais. Spencer analisou e classificou com bastante cuidado os processos de crescimento, diferenciação e integração dos sistemas sociais, assim como as funções e mecanismos "sustentadores, distribuidores e reguladores" necessários à sua sobrevivência e à preservação da sua identidade. As teorias dêsses autores preconceberam e formularam quase tôdas as proposições válidas dos esquemas "estruturais-funcionais" a respeito dos requisitos que todo sistema social deve preencher para a sua sobrevivência. Em contraste com os "modelos-fantasma de sistemas sociais" da escola estrutural-funcional — que pouca ou nenhuma relação têm com as realidades sócio-culturais e históricas concretas — os organicistas não só desenvolveram uma teoria geral dos processos fisiológicos básicos dos grupos, como a documentaram com exemplos históricos e antropológicos concretos. Ver H. Spencer, *Principles of Sociology* (Londres, 1885), vol. I, págs. 435-591. O têrmo "fisiologia social" foi usado por Bouchez e também por Comte. Ver F. Isambert, "Physiologie sociale chez Bouchez", in *Cahiers internationaux de sociologie,* XXXVI (1964), 101-116.

Os sociólogos de meados do século preferiram concentrar-se nas teorias estruturais-funcionais de como os sistemas sociais mantêm ou perdem seus "equilíbrios" e "limites" não definidos[3]; nas nomenclaturas de processos psicológicos como "mapeamento cognitivo", o "contrôle de tensão" e a "consecução de metas" (Loomis); nos processos dialéticos de "estruturação, destruturação e restruturação (Gurvitch); em delineamentos de vários processos "formais" (Tarde, Cooley, Ellwood, Ross, von Wiese); ou na "maneira pela qual as formas sociais e estruturais surgem e são destruídas" (Martindale)[4].

Nenhuma destas teorias nos dá sequer um conhecimento grosseiramente aproximado da fisiologia dos sistemas sociais. Nenhuma delas responde satisfatòriamente a perguntas desta ordem: Como vivem os grupos sociais? Em que processos diferenciados consiste o seu processo vital[5]? Quais são os mecanismos que regulam e controlam êsses processos? Como conseguem êsses processos heterogêneos cooperar harmoniosamente entre si para manter o processo vital de todo o sistema social? E como e por que, mais cedo ou mais tarde, êles falham no desempenho dessa tarefa e se desintegram? Mais especìficamente, essas teorias não fornecem nem uma explicação sistemática do processo vital de um grupo social em sua totalidade, nem uma classificação dos processos especiais que constituem êsse processo total. As seguintes perguntas continuam sem resposta:

1. Como e por que se originam os grupos sociais? Como e por que passam os seus membros de um estado de isolamento para o de interação e contato significativos?

2. Como e por que se organizam êles? Como e por que surgem as normas-leis oficiais? Como e por que aparecem as relações recomendadas, exigidas e proibidas? Como e por que se estabelece a diferenciação e estratificação intra- e intergrupal, com um govêrno e hierarquia dos respectivos postos e autoridades?

---

3 A mais recente definição do "equilíbrio" por Parsons o reduz à "manutenção da identidade e continuidade dos sistemas sociais" e dos seus "padrões normativos". Esta definição nada acrescenta ao conceito da "manutenção da identidade e continuidade dos sistemas sociais"; é parasítica e destituída de valor cognitivo. Veja-se a definição de equilíbrio por Parsons no seu ensaio "An Outline of the Social System", in Parsons-Shils-Naegele-Pitts, *Theories of Society,* vol. I, pág. 37.

4 D. Martindale, *Social Life and Cultural Change* (Princeton, New Jersey. 1962), pág. viii e *passim.*

5 A fisiologia do organismo humano responde a estas perguntas diferenciando seus processos vitais em fisiologias especializadas dos principais sistemas do organismo: cardio-vascular, respiratório, reprodutor, excretor, neurofisiologia, fisiologias do sangue, músculos, sistema digestivo, endocrinologia etc.

3. Como mantêm os grupos sociais a sua integridade, identidade e continuidade? De acôrdo com a estrutura componencial dos grupos, uma resposta adequada a esta pergunta requer o conhecimento de três subprocessos: Como mantêm os grupos a identidade do seu componente de significados-valôres-normas, devido aos quais e para a realização dos quais se organizam e funcionam os grupos? Como adquirem, trocam, mantêm e perdem seus meios de subsistência e os meios (veículos) biofísicos que objetivam e materializam os seus valôres-significados-normas? Como conservam os seus quadros sociais? Como fornecem, produzem, recrutam, trocam e perdem os seus membros?

4. Como e por que os grupos trocam, testam, selecionam e distribuem seus membros entre os respectivos estratos e posições?

5. Como e por que mantêm, em condições críticas, ora o método de auto-ajustamento (cada indivíduo "apertando sua cinta"), ora o método de ajustamento de grupo (adaptar-se ao ambiente para atender às suas necessidades)? Como e por que êsses métodos flutuam no tempo e no espaço social?

6. Como e por que a criatividade dos grupos flutua no tempo e no espaço?

7. Como e por que mudam os grupos em tamanho, em perfil estratificado e na proporção das relações familísticas, contratuais e compulsórias dentro da rêde total das suas relações sociais?

8. Como e por que certas relações sociais migram de um tipo de grupo para outro diferente — p. ex., da rêde de relações dos corpos religiosos para a dos Estados, e vice-versa?

9. Como e por que os grupos univinculados, os valôres e vínculos singulares entram na composição de diferentes grupos, valôres e laços multivinculados? Como e por que vários valôres-laços-grupos multivinculados se dissociam em diversos conjuntos de valôres-laços-grupos univinculados?

10. Como e por que mudam as formas de govêrno dos grupos? Como e por que flutuam no tempo e no espaço social as proporções e a severidade da regimentação governamental, assim como a espécie e extensão da liberdade dos grupos e de seus membros?

11. Como e por que mudam os grupos ora de forma ordeira, ora violenta e revolucionária?

12. Como e por que flutuam nas relações intergrupais a guerra e a paz, a solidariedade e o conflito?

13. Como e por que se desintegram e "morrem" os grupos?

14. Como e por que revivem alguns grupos[6]?

Estas perguntas não cobrem todos os processos "fisiológicos" dos sistemas sociais. Dão, no entanto, uma idéia suficientemente clara do seu alcance.

Alguns dêsses processos — como a mobilidade social, a diferenciação e estratificação social, os conflitos e solidariedades sociais, o crescimento e declínio dos sistemas sociais — têm sido, é claro, substancialmente investigados pelos sociólogos e psicossociólogos dos meados do século. Entretanto, os processos investigados abarcam apenas uma pequena porção das "fisiologias" importantes dos grupos sociais. Sem uma perspectiva de conjunto, tais estudos muitas vêzes não conseguem apreender formas importantes dêsses processos, pôr a nu algumas das funções ocultas que êles desempenham no processo vital do sistema como um todo e dar uma explicação adequada de muitos "quês", "comos" e "porquês" concernentes a êsses processos, suas diferenças específicas, suas inter-relações, seus ritmos, funções, causas e conseqüências, bem como dos mecanismos que controlam as operações de cada um dêsses processos e de todos em conjunto em manter, condicionar e formar o ciclo vital completo de todo o sistema social. Um grosseiro esbôço dêsses processos é dado na minha obra *Sociedade, Cultura e Personalidade* (caps. XXI-XXXIV), mas o seu pleno desenvolvimento será a tarefa das próximas gerações de sociólogos.

Características gerais dos estudos recentes sôbre a mudança social

Os sociólogos de meados do século investigaram intensamente vários problemas de mudança social, em particular nos campos das sociologias especiais. O âmbito dêsses problemas estudados é tão vasto e tão diverso que dentro dos limites de um só capítulo não é possível nem examinar ràpidamente os tipos de problemas investigados, delinear as teorias, conclusões e uniformidades alcançadas, nem arrolar a vasta literatura produzida pelos investigadores dêsses problemas. Ao invés de fazer um exame minucioso dos estudos em questão, o presente capítulo limita-se a resumir alguns de seus pontos altos e características gerais.

---

6 *SCP*, págs. 367-368; uma análise do "como" e "porquê" de cada um dêstes processos é dada nos caps. XXI-XXXIV.

A primeira característica geral dos recentes estudos da mudança social é a sua concentração no descobrimento de processos sócio-culturais constantes e repetidos tanto no espaço social (em vários grupos) como no tempo, ou em ambos. Por outro lado, os estudos da mudança social levados a efeito nos séculos XVIII e XIX concentravam-se no descobrimento das leis de evolução e progresso a governar o curso principal da história humana.

> A corrente de pensamento social que prevaleceu nos dois últimos séculos concentrava-se principalmente num estudo de várias *tendências lineares* que, segundo se supunha, manifestavam-se no transcurso do tempo [na evolução dos mundos inorgânico, orgânico e sócio-cultural]. A grande ambição e preocupação central dos pensadores científicos, filosóficos, sociais e humanísticos durante êsses séculos consistiu em descobrir as leis eternas do progresso e da evolução e em elaborar os principais estágios ou fases por que passa a tendência ao encaminhar-se para a sua plena realização com o correr do tempo. Descobrir e formular tais tendências era o ponto focal da Biologia, da Sociologia, da Filosofia da História e de outras ciências sociais e humanísticas[7].

Foi um ponto focal das filosofias da História de Herder, Fichte, Kant, Hegel. O descobrimento e formulação de leis de evolução e progresso ou de tendências históricas irreversíveis constituiu um tema central das sociologias de Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Comte, Spencer, Buckle, Bachofen, Lubbock, Morgan, Letourneau, Ratzenhofer, Tönnies, Durkheim, Ward, Novicow, De Roberty, Marx, Engels, Gobineau, Cost, Lilienfeld e outros. Sob uma forma muito atenuada, essa preocupação com as leis evolutivas e fases históricas de desenvolvimento prolongou-se até o primeiro quartel do século XX e encontrou expressão em várias tendências históricas formuladas por Hobhouse, Giddings, Small, Sumner, Ogburn, Hart, Keller e outros sociólogos, antropólogos, historiadores, psicólogos e filósofos[8]. Nas décadas posteriores entrou ela em declínio, e nesse estado continua

---

7 P. Sorokin, "Sociocultural Dynamics and Evolutionism", in G. Gurvitch e W. E. Moore, *Twentieth-Century Sociology* (Nova York, 1945), págs. 97-98. Ver também C. C. Zimmerman, *Patterns of Social Change* (Washington, 1956); M. C. Elmer, *Contemporary Social Thought* (Pittsburgh, 1956); A. W. Gouldner, "Some Observations on Systematic Theory," in H. Zetterberg, *Sociology in the U. S. A.* (Paris, 1956), e C. S. Mihanovitch, *Social Theorists* (Milwaukee, 1953).

8 Veja-se um esbôço mais detalhado dessas tendências históricas em Sorokin, *ibid.*, págs. 96-119.

até hoje. (As recentes tentativas de White, Parsons e alguns outros para fazê-la reviver não tiveram êxito até agora[9].)

> Em contraste com êsse interêsse dominante do período anterior, o interêsse principal das disciplinas filosóficas, sociais e humanísticas do período recente tem se concentrado cada vez mais no estudo dos processos sócio-culturais e de relações dinâmicas que ou são *constantes*, aparecendo sempre e em tôda a parte onde se manifestam certos fenômenos sócio-culturais, ou *se repetem* no espaço, no tempo ou em ambos, sob a forma de ritmos, flutuações, oscilações e "ciclos" mais ou menos uniformes, com as respectivas periodicidades[10].

Essa concentração em tôrno das *relações constantes* e dos *processos repetidos* tem assumido várias formas. Primeiro, em críticas válidas de ordem lógica, empírica e histórica, dirigidas contra as pressuposições, proposições e tendências das teorias de evolução e progresso[11]. Sôbre bases lógicas, históricas ou empíricas, os partidários das teorias evolucionárias-progressivas não conseguiram provar realmente a existência de tendências lineares eternas em suas formas unilinear, linear oscilante, linear ramificada ou linear helicoidal. As tendências eternas cederam o passo ao princípio de limite, segundo o qual tôdas as tendências sócio-culturais são temporárias e se manifestam apenas em alguns dos processos sócio-culturais. Essas tendências acabam sendo interrompidas e substituídas por "viradas", "desvios básicos" e tendências temporárias diferentes. A êste respeito, são típicas as tendências estudadas pelo "President's Research Committee on Social Trends" (comitê presidencial para a pesquisa de tendências sociais)[12], as tendências importantes de nossa época, delineadas no meu pequeno volume[13], ou a tendência para a "homogeneização" da so-

---

9 Cf. L. White, *The Science of Culture* (Nova York, 1949); "Energy and Evolution," in *American Anthropologist*, (1943), 335-356; "Lewis Henry Morgan," in H. E. Barnes, *An Introduction to the History of Sociology* (Chicago, 1948); e T. Parsons, "Evolutionary Universals in Society", in R. N. Bellah, "Religious Evolution" e S. N. Eisenstadt, "Social Change, Differentiation and Evolution", in *ASR*, junho de 1964.

10 Sorokin, "Sociocultural Dynamics and Evolutionism," pág. 97.

11 Ver o desenvolvimento destas críticas *ibid.*, págs. 104-106; na *Dynamics*, vol. I, caps. XII-XVI, e em todos os quatro volumes, *passim*.

12 Ver a publicação do Comitê, *Recent Social Trends in the United States*, 2 vols. (Nova York, 1933), e uma série de monografias publicadas por êle.

13 Ver P. Sorokin, *The Basic Trends of Our Time* (New Haven, 1964). Ver também T. Lynn Smith, "The Homogenization of Society in the United States," in *Mémoire du XIXe Congrès international de sociologie* (Cidade do México, 1960), vol. II, págs. 245-275.

cidade norte-americana, bem demonstrada por T. Lynn Smith. Tôdas as tendências investigadas nessas obras, assim como muitas outras que foram objeto de estudos recentes, são consideradas como temporárias e não como eternas. A maioria dos processos sócio-culturais se têm revelado multiformes e multidirecionais; em algumas conexões são temporàriamente lineares, em outras rítmicos ou cíclicos, em outras ainda curvilíneos, e de quando em quando caprichosos e imprevisíveis.

O segundo aspecto dos estudos recentes sôbre a mudança social é a ênfase posta nas relações constantes ou uniformes entre certos fatôres cósmicos, biográficos, biológicos ou psicológicos e determinados processos sócio-culturais[14], bem como entre duas ou mais variáveis sócio-culturais como a economia e a religião, a anomia e o suicídio, a ciência e a lei, a pobreza e o crime, a tecnologia e as belas-artes,[15] etc.

Terceiro: essa concentração em aspectos constantes e repetidos da mudança sócio-cultural tem se manifestado também pelo estudo intensivo de processos constantes e repetidos no universo sócio-cultural, como o isolamento, a interação, a amalgamação, a aculturação, a invenção, a imitação, a adaptação, o conflito, a alienação, a diferenciação, a estratificação, a organização, a desorganização, a integração, a desintegração, a difusão, a convergência e vários processos "fisiológicos" que é possível identificar nos sistemas sociais e culturais.

A quarta manifestação dessa atitude é um estudo cada vez mais intenso dos ritmos, oscilações, flutuações, ciclos e periodicidades repetidos no fluxo dos processos sócio-culturais[16].

A Sociologia contemporânea tem por objeto principal as uniformidades e relações constantes e repetidas na mudança social; a êste respeito, difere da Sociologia dos séculos XVIII, XIX e começos do XX, que se concentrava na formulação de teorias evolutivas da mudança social.

A segunda característica importante das teorias recentes sôbre a mudança social tem sido a sua crescente percepção da dissimilaridade essencial entre mudanças verificadas nos sistemas sociais

---

14 Veja-se na minha *CST*, caps. I-VII e IX, uma análise crítica das principais teorias de relações constantes (uniformes) entre determinados fatôres cósmicos, geográficos, biológicos e psicológicos, por um lado, e determinados fenômenos e processos sócio-culturais pelo outro.

15 Veja-se *ibid.*, caps. VIII, IX, X, XII, XIII, uma análise crítica destas teorias. Cf. também "Sociocultural Dynamics and Evolutionism", págs. 107-119; e a *Dynamics*, todos os quatro volumes.

16 Sôbre as teorias de ritmos e ciclos sociais, cf. *Dynamics*, vol. IV, caps. VI-XI, e *passim*.

(grupos organizados) e nas congéries sociais (grupos inorganizados e desorganizados); e, em consonância com essa dissimilaridade, o uso cada vez maior de métodos e hipóteses explanatórias diferentes no estudo dêsses tipos de mudança.

Nos capítulos precedentes foram amplamente discutidas as profundas diferenças entre um sistema unificado (de átomos, células, indivíduos interagentes, fenômenos sociais ou culturais) e suas congéries ou pluralidades não unificadas. Mostrou-se que na época atual essa diferença profunda é claramente reconhecida pelas ciências físicas, biológicas, psicológicas e sociais. Mencionou-se, outrossim, que tôdas essas disciplinas fazem um uso cada vez mais intenso de diferentes métodos, técnicas e princípios explanatórios no estudo das mudanças que ocorrem nos sistemas e congéries físicos, biológicos, psicológicos, sociais e culturais.

Não é êste o lugar apropriado para uma discussão ampla dos complexos problemas implicados na determinação dos motivos por que os métodos de estudo e as teorias explicativas da mudança nos sistemas e congéries sociais devem ser e são essencialmente diferentes. O assunto foi discutido no Capítulo V e nos capítulos subseqüentes desta obra. Uma análise sistemática é dada em outras obras minhas, assim como nas de outros investigadores competentes dêstes problemas[17]. Faremos menção de alguns dêles nos exames que se seguem de algumas teorias recentes sôbre a mudança social[18].

---

17 Ver a minha *SCP*, caps. XLIII-XLVII, *Fads and Foibles*, págs. 150-173; e a *Dynamics*, vol. IV, caps. IV, V, VI, XII, e *passim*. Cf. também G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie* (Paris, 1963), págs. 54 e segs.; G. Granai, "Le problème du changement social et la théorie sociologique", in *Cahiers internationaux de sociologie*, XXXVI (1963), 33-46; e G. Gurvitch, "Objet et méthode de la sociologie" e "Les règles de l'explication en sociologie", no seu *Traité de sociologie*, vol. I, págs. 1-27, 236-254. Ver também J. Lhome, "Sociologie des systèmes, régimes et structures économiques", *ibid.*, págs. 383-419; A. Marshall, "Sociologie des fluctuations économiques," *ibid.*, págs. 419-439; R. Bastide, "Sociologie et psychologie," *ibid.*, págs. 65-82; F. Braudel, "Histoire et sociologie," *ibid.*, págs. 83-99; G. Th. Gilbaud, "Sociologie et statistique," *ibid.*, págs. 114-134; V. Kelle e M. Kovalson, "O klassifikatsii obstchestvennykh nauk", in *Voprosy filosofii*, n.º 11, 1964; O. F. Anderle (coord.), *The Problems of Civilizations* (Haia, 1964), *passim;* T. F. O'Dea, "Sociological Dilemmas," in E. A. Tiryakian (coord.), *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of P. A. Sorokin* (Nova York, 1963), págs. 71-89; e S. N. Eisenstadt, "Institutionalization and Change," in *ASR* (1964), 235-247.

18 Infelizmente, êstes problemas "substantivos" ou, na expressão de E. Tiryakian, "metodológicos", têm sido muito menos estudados nos anos recentes do que os métodos de pesquisa puramente técnicos ou formais. Ao passo que êstes últimos foram desenvolvidos ao ponto de se converterem numa verdadeira "metodolatria" (expressão de S. S. Stevens), os problemas metodológicos substantivos

A terceira característica das teorias recentes sôbre a mudança social é a falta daquilo que se poderia chamar teorias verdadeiramente grandiosas. A despeito de um enorme acervo de pesquisas neste campo, quase não surgiu nenhuma teoria original, quase não foram formulados princípios novos sôbre a mudança e pràticamente nenhuma nova uniformidade se descobriu que fôsse tão ampla e tão prestigiosa quanto as teorias e leis de evolução e progresso formuladas nos períodos anteriores. Ainda mais: no campo da mudança social quase não apareceu trabalho comparável às obras examinadas de Spengler, Toynbee, Kroeber e Northrop no campo da Culturologia e da mudança cultural. A despeito de seus pontos fracos, o alcance, largueza, profundidade, visão, amplitude e generalidade destas últimas teorias quase não encontram têrmo de comparação em nenhuma das mais recentes, a maioria das quais têm sido ou fragmentárias, ou abstratas e especulativas, ou puramente descritivas, ou prosaicas.

Êste prosaísmo das teorias recentes sôbre a mudança social foi, contudo, abrilhantado pelo menos num ponto importante, a saber: no estudo particularmente intenso e fecundo das concepções fundamentais do tempo, do espaço e da causalidade sócio-cultural, dos andamentos, periodicidades e ritmos, e das categorias sócio-culturais de cognição em que se apóia tôda teoria significativa da mudança social e que são o fundamento inevitável de todo modêlo ou arcabouço conceptual do devir e da transformação social. Neste campo das categorias básicas da cognição social considerada em globo e, especìficamente, da mudança social e cultural, as conquistas da recente *Wissensoziologie* e da dinâmica sócio-cultural têm sido inigualáveis e verdadeiramente revolucionárias. Já modificaram bastante o uso

---

(com as suas implicações lógicas, filosóficas e epistemológicas) foram muito menos cultivados e ainda são geralmente silenciados pela maioria dos estudos sôbre as técnicas de pesquisa e os métodos formais sociológicos. Cf. E. A. Tiryakian, "Methodology and Research", in J. S. Roucek, *Contemporary Sociology,* págs. 151-166; S. S. Stevens, "Problems and Methods of Psychophysics," in *Psychological Bulletin,* julho de 1958, págs. 177-196; J. C. Taylor, "Experimental Design: A Cloak for Intellectual Sterility," in *British Journal of Psychology,* maio de 1958, págs. 106-116; P. H. Prabhu, "The State of Psychology as a Science Today," in *Fiftieth Indian Science Congress* (Delhi, 1964), pág. 8 e segs. Ver também C. C. Zimmerman, "Contemporary Trends in Sociology"; A. H. Hobbs, *The Claims of Sociology* (Harrisburg, 1951); N. Robbio, *Philosophy of Decadentism* (Oxford, 1948); e P. H. Furfey, *The Scope and Method of Sociology* (Nova York, 1953). Veja-se a literatura sôbre os procedimentos técnicos de pesquisa e metodologia formal, representada pelas obras de F. L. Ackoff, S. Stouffer, J. T. Doby, P. Lazarsfeld, M. W. Riley, Morris Rosenberg, F. Kaufman, S. Chapin, H. Zetterberg e outros autores.

ingênuo e irrefletido dessas categorias nas anteriores teorias da mudança sócio-cultural, e é provável que suscitem uma revisão radical de muitas teorias sociológicas básicas no futuro. Ao passo que os sociólogos e pensadores sociais dos períodos anteriores concebiam o tempo, o espaço e a causalidade como coisas muito simples, claras, uniformes e compreensíveis — como formas inatas da nossa mente — os estudos recentes mostraram que existem muitos tempos sociais, espaços sociais e causalidades diversas e até formas e critérios muito diferentes de verdade, dos métodos de cognição e, especialmente, de realidades sócio-culturais. Lado a lado com a interpretação aristotélica ou kantiana das categorias básicas da cognição como formas da nossa mente, os estudos mais recentes demonstraram que elas não são apenas as categorias formais da nossa mente, mas que são também categorias sócio-culturais, em grande parte moldadas e determinadas em seus significados e conteúdo concreto pelas condições sociais e culturais da vida coletiva dos sêres humanos. Mudadas estas condições, os seus significados, alcance e critérios também tendem a mudar. Essa intensiva e revolucionária investigação das categorias básicas da cognição das realidades sócio-culturais é a quarta característica da recente *Wissensoziologie* e teorias de mudança sócio-cultural, as quais redimem em grande parte as apontadas inadequações e falhas do grosso das teorias recentes sôbre a mudança social. Eis aqui algumas delas: G. Gurvitch, *The Spectrum of Social Time* (Paris, 1958); *Déterminismes sociaux et liberté humaine* (Dordrecht, 1964); "Les variations des perceptions collectives des étendues", in *Cahiers internationaux de sociologie,* XXXVII (1964), 79-106; os capítulos pertinentes do seu *Traité de sociologie;* e *La vocation actuelle de la sociologie* (Paris, 1950). P. Sorokin, *Sociocultural Causality, Space, Time* (Durham, Carolina do Norte, 1943; Nova York, 1964); *Dynamics,* todos os volumes, mas especialmente vol. II, caps. I-XII, e vol. IV, caps. VI-XI, XVI; P. Sorokin e C. Q. Berger, *Time Budgets of Human Behavior* (Cambridge, Massachusetts, 1939); P. Sorokin, "Theses on the Role of Historical Method in the Social Sciences," in *Transactions of the Fifth World Congress of Sociology,* vol. I, págs. 235-254. R. M. MacIver, *Social Causation* (Boston, 1942); *The Challenge of the Passing Years* (Nova York, 1952). W. E. Moore, *Man, Time and Society* (Nova York, 1963); *Social Change* (Nova York, 1963). M. Heirich, "The Use of Time in the Study of Social Change," in *ASR,* junho de 1964, págs. 386-397. G. K. Zollschan e W. Hirsch, *Explorations in Social Change* (Boston, 1964).

Ver também (além das obras de E. Durkheim, M. Scheler, M. Weber e K. Mannheim), W. Stark, *The Sociology of Knowledge*

(Glencoe, Illinois, 1958). F. Adler, "Stark's Sociology of Knowledge," in *Kyklos* (1959), págs. 216-226, 500-509. J. J. Maquet, *The Sociology of Knowledge* (Boston, 1951). R. Merton, *Social Theory and Social Structure* (edição revista; Glencoe, Illinois, 1957), caps. XII-XIX. B. Barber, *Science and the Social Order* (Nova York, 1962). Os artigos de J. B. Ford, R. Merton, B. Barber, M. Riley, e W. E. Moore, além dos meus artigos "Reply to My Critics" e "Sociology of My Mental Life," in P. J. Allen, *Pitirim A. Sorokin in Review* (Durham, Carolina do Norte, 1963). W. Hirsch, "Knowledge, Power, and Social Change," in Zollschan-Hirsch, *Explorations in Social Change,* págs. 798-816. B. Barber e W. Hirsch (coords.), *The Sociology of Science* (Nova York, 1962).

São estas algumas das teorias mais proeminentes dos meados do século sôbre a mudança social. Com exceção do "ponto alto" mencionado, a grande maioria dêsses estudos podem ser classificados em três categorias: ensaios abstratos e especulativos sôbre a mudança social em geral; estudos que procuram cartografar às pressas os principais problemas da mudança social e, de quando em quando, sugerir algumas respostas ou soluções científicas para êsses problemas; e investigações que se concentram no estudo substancial de um único ou de alguns poucos problemas de mudança social, coroado pela formulação de uma importante uniformidade na área investigada. Examinemos mais de perto algumas dessas espécies de teorias.

Especulações abstratas, analíticas e funcionais sôbre a mudança social

Os teóricos da mudança social costumam definir e prescrever pretensiosamente que espécies de categorias, esquemas analíticos, modelos, princípios e universais devem ser usados no seu estudo científico, embora êles próprios nunca tenham empreendido tal estudo. Fazem o papel de legisladores científicos que, ou por inspiração carismática, ou mediante especulações analíticas, psicanalíticas, normativas, fenomenológicas, existenciais ou funcionais, julgam haver descoberto os verdadeiros métodos de estudo científico da mudança social. Raramente ou nunca tratam de verificar se os seus esquemas, modelos e categorias especulativas são aplicáveis ao estudo das formas empíricas da mudança social; e quanto a testar as suas "revelações" por um confronto com os fatos empíricos relevantes, é coisa que nem sequer lhes passa pela mente. Deixam essas tarefas prosaicas a outros investigadores empíricos da mudança social.

Quando examinadas a fundo, a maioria dessas "especulações analíticas" se revelam ou banalidades enfeitadas com uma ponderosa verbiagem pseudocientífica, ou uma série de proposições empìricamente inadequadas ou inaplicáveis, que pouco ou nada contribuem para a nossa compreensão da mudança social empírica. Nos últimos decênios tem havido uma proliferação de teorias especulativas dêsse gênero. Essa "teorização analítica" representa uma forma moderna de escolasticismo medieval na sua fase de decadência[19]. Os melhores exemplos dessa espécie de teorização nos são fornecidos pelos ensaios de G. K. Zollschan e seus colaboradores, pelos estudos de A. Boskoff, D. Lockwood e J. M. Beshers sôbre os modelos de mudança baseados no sistema social e pelo esbôço de I. Sosensky, "The Problem of Quality in Relation to... Social Change," in G. K. Zollschan e W. Hirsch (coords.), *Explorations in Social Change*. Outros bons exemplos são o ensaio de T. Parsons, "Evolutionary Universals in Society," e R. N. Bellah, "Religious Evolution," ambos inseridos no número de *ASR* correspondente a junho de 1964, assim como P. A. Slater, "On Social Regression," in *ASR,* junho de 1963.

Nada há de especialmente nôvo na teoria de institucionalização de Zollschan, segundo a qual "as mudanças de ação... podem ser concebidas como respostas a exigências" — isto é, a uma "discrepância entre... um estado de coisas desejado ou esperado e uma situação real... Para resultarem em mudanças de sistema social, as exigências precisam desencadear uma série de processos fásicos, a saber: articulação (da necessidade)-ação-institucionalização" (*Explorations,* pág. 89). Esta fórmula é uma variante verbal da velha idéia de que algumas de nossas ações são desencadeadas por uma necessidade insatisfeita, que procuramos remediar mediante esta ou aquela ação (certa ou errada). A seqüência inteira não passa de uma variação sôbre a fórmula geral de "estímulo-resposta", ou a de "repto-resposta" de Toynbee, ou ainda a de "ação intencional (consecução de meta)". Cada uma dessas formas de ação foi investigada e analisada tão exaustivamente que nenhuma nova especulação analítica, funcional ou dialética nos poderá fornecer novos conhecimentos essenciais, a despeito de uma campanuda terminologia ("afetivo-catéctico", "avaliativo", e "discrepâncias cognitivas"), das complexas tábuas e dos

---

19 Esta similaridade é bem delineada por Zollschan e Hirsch ao dizerem que "tudo isso lembra bastante a Angelologia de Duns Scotus, em que as momentosas questões formuladas no *Liber Sententiarum* de Petrus Lombardus, sôbre o número de anjos que podiam dançar em cima da cabeça de um alfinête, eram temperadas pela hipótese de que os anjos talvez se interpenetrassem." Zollschan e Hirsch, *Explorations in Social Change,* pág. 293.

paradigmas das "fases de articulação-ativação-institucionalização e suas coordenadas", do "equilíbrio de privação", das "dissonâncias valenciais-cognitivas-normativas", dos "requisitos de saliência-especificação-justificação da articulação", e por aí a fora. Essa espécie de verbiagem não faz mais do que confundir o leitor sem esclarecê-lo quer a respeito da fonte, quer do mecanismo, quer da natureza da ação.

A teoria de Zollschan-Petrucci é, além disso, viciada por várias proposições incorretas: Primeiro, implica e afirma que sua fórmula de "exigência-articulação-ação-institucionalização" é aplicável a tôdas as ações significativas, mas toma errôneamente uma forma específica dessas ações por um tipo geral de tôdas elas, que em sua motivação, seqüência de fases e natureza diferem muito da espécie de ações desencadeadas por exigências. Existem várias espécies de ações significativas que não são desencadeadas por nenhuma exigência, mas geradas quer por um *élan* criador livre, quer por uma motivação "normativa" ou "fundamental", bem diversa de uma motivação por "exigência" (a menos que estendamos o significado de exigência de modo a cobrir tôda espécie de ações, caso em que o têrmo exigência perderia todo sentido).

Outra falha dessa fórmula de "ação-institucionalização" é o não conseguir explicar por que algumas ações desencadeadas por exigências se tornam "institucionalizadas", enquanto muitas outras jamais atingem essa fase; como ondulações na superfície de um lago, ou desaparecem do mundo social após terem sido executadas por uns poucos indivíduos, ou continuam sendo ações não institucionalizadas, puramente individuais, ou mesmo ações criminosas. Não raro, sofrem institucionalizações bem diferentes e até contrárias: algumas delas assumem formas positivas, mais criadoras, mais religiosas e morais de institucionalização, enquanto outras assumem formas negativas, menos criadoras, mais irreligiosas, cínicas e criminosas[20].

O ensaio de Zollschan não indica que espécies de mudanças as ações desencadeadas por exigências geram nos campos político, econômico, científico, artístico, jurídico e outros campos da vida social (como fiz em minhas obras e como também fizeram outros sociólogos). A todos êstes respeitos, as velhas fórmulas e teorias de Spencer, Savigny-Puchta, Kovalevsky, Waxweiler, Ross, Westermarck e Sumner oferecem uma explicação muito mais adequada dêste problema. A essência dessas teorias é bem formulada por Waxweiler:

---

20 Ver minhas obras *Man and Society in Calamity*, caps. IX-XV; *The Ways and Power of Love*, págs. 213, 223, 226 e segs.; e *The Basic Trends of Our Time*, cap. IV.

Num grupo de indivíduos interagentes muitas ações são realizadas; as melhores maneiras de agir se repetem; as ações repetidas se convertem em costumes; ao se conscientizarem, os costumes transformam-se em regras jurídicas; uma totalidade de regras desta espécie, pertencentes a um determinado campo de atividade, forma uma instituição social; e uma totalidade de tais instituições compõe a organização social do grupo. De modo abreviado, o esquema é expresso pela fórmula: ação-repetição-hábito-costume-regra-instituição-organização[21].

A teoria de Zollschan-Petrucci, embora contribuindo algo para a psicologia das ações desencadeadas por exigências, em quase nada vem enriquecer o nosso conhecimento da institucionalização, da estabilidade social e da mudança social.

O mesmo se pode dizer do "Prolegomenon to a Theory of Evolution," de D. Willer e G. K. Zollschan (in *Explorations,* págs. 125-151), de "Ueber einige Probleme der soziologischen Theorie der Revolution", de R. Dahrendorf (in *Archives européennes de sociologie,* II, n.º 1 [1961]), e — em grau menor — de J. C. Davies, "Toward a Theory of Revolution," in *ASR,* fevereiro de 1962, págs. 5-19[22].

Os dois primeiros estudos acima são quase inteiramente especulativos. Nenhum dêles se baseia numa investigação sistemática de amostras de revoluções históricas, ou sequer procura testar as suas proposições mediante um conjunto adequado de fatos empíricos relevantes. Nenhum dos dois faz grandes referências a importantes tratados históricos, sociológicos e psicológicos sôbre as revoluções. Por negligenciarem as realidades empíricas das revoluções e a vasta e significativa literatura nesse campo, êstes e outros estudos especulativos pouco vêm acrescentar ao nosso conhecimento das revoluções. Aqui e além tocam de leve em algum interessante problema, e de quando em quando formulam umas poucas hipóteses dignas de desenvolvimento sistemático e verificação empírica, mas, infelizmente, tais ocasiões são raras. Os autores parecem mais preocupados com o polimento verbal dos seus esquemas analíticos. Um estudo atento de, por exemplo, *The Origins of Contemporary France,* de Taine (Nova York, 1876-1894), nos proporciona um conhecimento incom-

---

21 E. Waxweiler, "Avant-propos", in *Bulletin Mensuel* do Instituto Solvay de Sociologia, n.º 1 (1910). Veja-se uma discussão de outras teorias da institucionalização de certas formas de atividades interativas na minha *CST,* págs. 697 e segs.

22 Ver, na minha *SCP,* caps. XXXI, XXXII e XXXIII, outras teorias dêste tipo "abstrato-especulativo-analítico". Ali é dada uma crítica mais substancial desta espécie de teorização especulativa sôbre as revoluções.

paràvelmente superior e uma compreensão mais profunda da psicologia e sociologia das revoluções, de suas causas e conseqüências, do que todos os estudos "analíticos" tomados globalmente. Mesmo uma análise histórico-sociológica tão especial de uma contra-revolução como *The Vendée,* de C. Tilly (Cambridge, Massachusetts, 1964), contribui muito mais para a compreensão das formas violentas de contra-revolução do que, por exemplo, o estudo sêco e especulativo das "condições da eclosão ou prevenção de revoluções", no "Prolegomenon" de Willer-Zollschan.

Mais fatual e menos especulativo é o ensaio de J. Davies, "Toward a Theory of Revolution." Sua tese fundamental combina em si as teorias de De Tocqueville e Marx:

> As revoluções têm mais probabilidades de ocorrer quando um período prolongado de desenvolvimento econômico e social objetivo é seguido por um breve período de acentuado retrocesso. O efeito sumamente importante sôbre o espírito dos indivíduos numa sociedade determinada é gerar, durante o primeiro período, a expectativa da continuação dessa capacidade de satisfazer necessidades — que continuam a crescer — e, durante o segundo, um estado mental de ansiedade e frustração quando a realidade manifesta desmente a realidade antecipada.
> A estabilidade ou instabilidade política depende, em última análise, de um estado de espírito, uma disposição de ânimo, em dada sociedade... É antes a insatisfação de espírito do que os quinhões "adequados" ou "inadequados" de pão, igualdade ou liberdade, que produz a revolução[23].

Para corroborar esta teoria, Davies analisa três rebeliões históricas: a Rebelião Dorr* de 1842, a Revolução Russa de 1917 e a revolução de 1952 no Egito. A teoria permanece, não obstante, uma especulação sem provas, pois se baseia num fator inverificável e quase insuscetível de mensuração, a "insatisfação de espírito". Em seus três exemplos, Davies não tenta medir êsse estado de espírito antes dessas rebeliões ou por ocasião de terem estalado seus diagramas e curvas da "expectativa de satisfação de necessidades" e "lacunas

---

23 *ASR,* fevereiro de 1962, pág. 6 e segs. A tese de Davies concorda com a fórmula mais geral de Zollschan em sua teoria da revolução desencadeada pela exigência.

* Governador do Estado de Rhode Island, eleito de acôrdo com uma "Constituição do Povo" promulgada à revelia do poder legislativo do Estado, e à qual o govêrno federal negou reconhecimento. — *(N. do Trad.).*

toleráveis e intoleráveis entre o que o povo quer e o que obtém" são puramente arbitrários. Não se baseiam em dados reais; limitam-se a ilustrar gràficamente a sua teoria, mas não a provam. Davies trata apenas de três rebeliões históricas entre 1.622 perturbações internas de vulto, ocorridas na história da Grécia, Roma, Bizâncio, Itália, Espanha, França, Rússia, Polônia, Lituânia e Holanda no período que vai do século VI a. C. a 1925 da nossa era (tôdas elas sistemàticamente e aproximadamente medidas na minha *Dynamics*, vol. III, caps. XII, XIII, XIV e sumariadas de forma concisa na minha *SCP*, caps. XXXI, XXXII e XXXIII). Ainda que êsses três exemplos confirmassem cabalmente a sua hipótese, a amostragem seria insuficiente para representar tôdas as 1.622 revoluções e revoltas. O próprio Davies chega a indicar "um caso negativo de revolta que não aconteceu [ao passo que, de acôrdo com a sua hipótese, ela deveria ter explodido]: a depressão da década de 1930 nos Estados Unidos" (Davies, págs. 16-17).

Acresce que os seus dados são por demais fragmentários para darem apoio fatual à teoria. Por exemplo, os dados sôbre as revoltas da Rússia, especialmente de 1861 a 1917, mencionam apenas uma pequena fração do número total de revoltas ocorridas durante êsse período. Se êle tivesse consultado o meu estudo muito mais completo e sistemático de *tôdas* as perturbações internas importantes que se registraram na Rússia de 926 a 1925, teria percebido as inadequações dos seus dados[24].

Se os três casos por êle escolhidos nem sequer confirmam claramente a sua hipótese, ainda menos podem dar conta das 1.622 revoltas estudadas — estatística e sistemàticamente — na minha *Dynamics*[25].

---

24 Por exemplo, afirma Davies que, após a abolição da servidão e as Grandes Reformas de 1861, "a violência rural intensificou-se ao invés de declinar". De acôrdo com os meus dados, muito mais completos, durante o quartel 1826-1850 ocorreram sete perturbações internas importantes, cujo índice total de magnitude foi 76, 15. No quartel de 1851-1875 houve apenas três rebeliões, com uma magnitude total de 39,80. No período de 1876-1900 as "perturbações" não foram além de quatro, com uma magnitude total de 34,77. Cf. o ensaio de Davies, *ibid.*, pág. 16, e a minha *Dynamics*, vol. III, págs. 460-464.

25 Malgrado suas numerosas deficiências, o meu estudo da freqüência, magnitude, flutuação, causas e conseqüências de *tôdas* as perturbações internas importantes registradas nos anais da história da Grécia, Roma e oito países europeus de 600 a. C. a 1925 da nossa era, ainda é a mais completa e mais sistemática investigação dessa espécie. Como tal, deveria ser consultada por todo investigador competente das revoluções, quer aceitem, quer rejeitem as minhas conclusões; de outra forma, o investigador corre o risco de usar uns poucos dados fragmentários em lugar dos mais completos e sistemáticos apresentados no

A hipótese de Davies em absoluto não explica a maioria dessas 1.622 explosões revolucionárias, grande parte das quais ocorreram em condições contrárias à sua hipótese — sendo, por outro lado, considerável o número das que deveriam ter ocorrido, de acôrdo com essa hipótese, mas não ocorreram de forma alguma. Numa palavra, a hipótese de Davies é inadequada.

Entre várias tentativas de formular uma teoria mais adequada das revoluções e guerras, a minha própria teoria pode ser mencionada aqui. Baseia-se ela num exame crítico de tôdas as principais teorias das revoluções e na mais completa série de revoluções já estudada (cêrca de 1.622 casos). Minhas proposições, lògicamente desenvolvidas, são testadas por êsse vasto corpo de provas empíricas. Se minha teoria não explica todos os fenômenos da mudança revolucionária, ela o faz mais adequadamente e em relação a um número muito maior de aspectos das revoluções (suas formas principais, suas freqüências e magnitudes, seus movimentos no decurso de muitos séculos em cada país estudado, sua causa fundamental e fatôres suplementares, e suas conseqüências na vida sócio-cultural das respectivas populações) do que os estudos de Davies, Dahrendorf, Zollschan, e pràticamente todos os recentes estudos "analíticos", "funcionais" e outros, largamente especulativos[26]. Até agora, as proposições centrais da minha teoria das revoluções (e das guerras) têm resistido a tôdas as críticas. Se as minhas séries histórico-estatísticas e empíricas alguma vez chegarem a repetir-se, estou razoàvelmente convencido de que essas tábuas e curvas estatísticas fundamentais, bem como as conclusões básicas que delas extraí, serão confirmadas em seus pontos essenciais, como o foi um estudo que fiz de tôdas as guerras na história da Grécia, de Roma e dos principais países da Europa de 600 a. C. a 1925, o qual encontrou inteiro apoio nos estudos de

---

meu estudo. Infelizmente, nem Zollschan, nem Davies, nem vários outros autores de ensaios sôbre a revolução parecem tê-lo consultado. Por isso, construíram suas teorias da revolução sôbre alguns casos escolhidos arbitràriamente e que por nenhum esfôrço da imaginação se pode considerar como amostras adequadas e representativas de tôdas, ou mesmo da maioria das revoluções estudadas.

26 Veja-se o meu estudo das revoluções na *Dynamics*, vol. III, caps. XII, XIII, XIV; e na *SCP*, caps. XXXI, XXXII, XXXIII. Ver também as críticas de N. Timasheff à minha teoria e a minha réplica em P. Allen, *P. A. Sorokin in Review*, págs. 247-275 e 454-461, e a obra *War and Revolution*, de Timasheff (Nova York, 1965). Pelo seu estudo lógico-empírico das guerras e revoluções, esta obra contrasta favoràvelmente com as teorias abstratas criticadas.

Q. Wright e B. Urlanis[27]. Malgrado o meu respeito por uma análise lógica e fenomenológica dos fenômenos estudados, uma simples teia de especulações analíticas-especulativas sôbre revoluções ou qualquer outra forma de mudança social não vem acrescentar muito aos nossos conhecimentos da mudança social empírica.

Críticas semelhantes podem ser feitas aos estudos de A. Boskoff e D. Lockwood sôbre modelos de mudança baseados no sistema social[28]. Ao invés de procederem a uma investigação lógica e empírica da mudança num importante sistema social ou de uma vasta classe de fenômenos sociais, êles se preocupam com várias interpretações escolásticas de teorias estruturais-funcionais. Estudam qual dessas interpretações é correta, quais as relações das especulações estruturais-funcionais com o materialismo dialético, que categorias, conceitos e esquemas analíticos convém usar na investigação da mudança social, e assim por diante. É muitíssimo duvidoso que essa espécie de "angelologia" analítica e funcional contribua muito para o nosso conhecimento das realidades empíricas da mudança social.

Outros exemplos de teorias especulativas da mudança social são fornecidos pelo recente ensaio de T. Parsons, "Evolutionary Universals in Society" e pelo artigo de R. N. Bellah, "Religious Evolution[29]." Em suas obras anteriores, particularmente em *The Social System,* afirmou Parsons repetidas vêzes que "simplesmente não estamos em condições de 'apanhar' as uniformidades dos processos dinâmicos no sistema social, a não ser aqui e além". Não estamos em condições, prossegue êle, "de desenvolver uma teoria dinâmica completa no campo da ação e... por conseguinte, a sistematização da teoria no estado atual dos conhecimentos deve fazer-se em têrmos 'estruturais-funcionais'[30]". Não obstante, Parsons pretende que sua teoria seja uma "contribuição para o revivescimento e a extensão do pensamento evolutivo em Sociologia" (pág. 359). Como tal, esta asserção parece marcar uma mudança abrupta em sua posição face à possibilidade de estudar cientìficamente os aspectos dinâmicos dos processos sócio-culturais.

---

27 Veja-se o meu estudo das guerras na *Dynamics,* vol. III, caps. IX, X, XI; e em *SCP,* caps. XXXI, XXXII, XXXIII. Ver também Q. Wright, *A Study of War,* 2 vols. (Chicago, 1942); e B. Urlanis, *Voiny i narodonaselenyc Evropy* (As guerras e a população da Europa), (Moscou, 1960).

28 Publicado na obra de Zollschan e Hirsch, *Explorations in Social Change,* págs. 213-257.

29 Ambos foram publicados em *ASR,* junho de 1964, págs. 339-374.

30 T. Parsons, *The Social System,* págs. 19-21.

Um estudo atento do ensaio mostra, porém, que êle não é realmente uma "contribuição para o revivescimento e a extensão do pensamento evolutivo em Sociologia", mas uma simples reiteração, em têrmos modificados, da sua velha teoria especulativa dos requisitos que um sistema social deve preencher para conservar seu equilíbrio, sobreviver e continuar sua existência. No presente ensaio, Parsons especula a respeito dos "novos desenvolvimentos" que um sistema social deve ter a fim de aumentar a sua "capacidade adaptativa", de passar "das condições sociais primitivas para as das civilizações 'arcaicas'," e de avançar no já tão conhecido caminho de uma evolução progressiva. Êsses "novos desenvolvimentos" ou pré-requisitos são por êle chamados "universais". São as "inovações que trazem aos seus possuidores (as respectivas sociedades) um aumento muito substancial de capacidade adaptativa generalizada, tão substancial que as espécies (sociedades) que delas carecem ficam em posição de relativa desvantagem nas grandes áreas em que opera a seleção natural, não tanto para a sobrevivência como para iniciar novos desenvolvimentos de grande envergadura" (págs. 339-356).

Enumera Parsons quatro "universais" necessários à transição progressiva de uma sociedade animal para uma sociedade verdadeiramente humana: religião, comunicação pela linguagem, organização de parentesco baseada no tabu do incesto, e tecnologia. Para que uma sociedade possa elevar-se das condições primitivas ao nível das civilizações "arcaicas", acrescenta êle dois outros pré-requisitos: o desenvolvimento da estratificação social e dos "padrões de legitimação cultural". A fim de passar do estágio arcaico ao moderno, uma sociedade deve possuir "organização burocrática da consecução coletiva de metas, sistemas de moeda e mercado, um sistema jurídico universalista generalizado e uma associação democrática com liderança eletiva e apoio mediato dos membros quanto à orientação política" (págs. 342-357).

Não se fazem necessárias longas críticas para perceber que o ensaio de Parsons representa uma singular mistura de trivialidades elementares com especulações defeituosas sôbre os "universais" ou pré-requisitos do progresso sócio-cultural humano. Os seus quatro universais (religião, linguagem, tecnologia e organização de parentesco) que diferenciam o *homo sapiens* e as sociedades humanas dos animais e respectivas sociedades, podem ser encontrados em qualquer livro de texto elementar sôbre Antropologia, Etnologia, Sociologia, Arqueologia e Pré-história humana. Os seus seis pré-requisitos da evolução progressiva das sociedades, passando das ordens sócio-cultu-

rais primitivas às modernas e destas às futuras e supermodernas, são inadequados, vagos e arbitrários. Entre êsses pré-requisitos êle não menciona, por exemplo, "universais" como a ciência, a filosofia, as normas éticas e jurídicas, a estética e as belas-artes, ou mesmo as "autocracias" sábias e familísticas que têm sido e continuam a ser pelo menos tão importantes como muitas formas "disfuncionais" de burocracia, estratificação, legitimação, economias de moeda e mercado, e democracias corruptas. Tampouco especifica as formas boas e más de cada um dos seus "universais" (como muito sàbiamente fizeram pensadores sociais do gabarito de Confúcio, Lao-tse, Platão, Políbio, Aristóteles, Hobbes, Grotius, Locke, Rousseau, De Maistre, Saint-Simon, Comte, Jefferson, Marx e Lenin). Parece presumir que *tôdas* as burocracias, *tôdas* as estratificações, *todos* os governos legítimos, *tôdas* as economias monetárias e *tôdas* as formas de seus demais pré-requisitos foram funcionais, úteis, estimulantes da criatividade e perfeitamente adaptativas para *tôdas* as sociedades em que existiram. Além desta pressuposição absolutamente indefensável, sua teoria implica em dois dogmas ainda mais ilusórios: primeiro, que todos os seus pré-requisitos são perfeitamente apropriados a *tôdas* as diferentes e contrastantes sociedades, e, segundo, que mediante a simples especulação êle pode receitar o perfeito par de sapatos evolutivo que há de servir perfeitamente a *todos* os sêres humanos. O absurdo lógico e fatual destas pressuposições é tão evidente que dispensa mais comentários.

Críticas semelhantes são também aplicáveis ao ensaio de R. N. Bellah, "Religious Evolution" (in *ASR*, junho de 1964, págs. 358-374), que não enriquece os nossos conhecimentos sôbre a história empírica das religiões nem contribui com nada de significativo quer para a psicologia, quer para a sociologia da religião. A definição que Bellah apresenta desta última difere ligeiramente de várias outras, inclusive a minha[31]. Segundo êle, o primeiro ponto e o mais fundamental no tocante à evolução das religiões é que os símbolos e as cole-

---

31 Confronte-se a definição de Bellah, na pág. 359, com a que se encontra na pág. 225 e segs. da minha *SCP*. Os ensaios de Bellah e Parsons não tomam nenhum conhecimento da literatura e das pesquisas importantes que, nestes últimos anos, se realizaram no campo da história e da sociologia da religião. É de causar pasmo que êsses dois especialistas tenham oferecido as suas trivialidades de fabricação caseira e especulações antiquadas sem consultarem essa literatura e pesquisa. Veja-se uma bibliografia destas no meu ensaio "Western Religion and Morality of Today." Ver também L. Schneider (coord.), *Religion, Culture, and Society;* P. H. Benson, *Religion in Contemporary Culture* (Nova York, 1960); e W. H. Clark, *The Psychology of Religion* (Nova York, 1957).

tividades religiosas passam de formas mais compactas e menos diferenciadas para outras mais diferenciadas. Isto é uma reprodução, formulada de maneira menos exata, da fórmula geral de evolução-progresso de Spencer e da sua análise fatual, muito mais pormenorizada, da evolução religiosa de acôrdo com essa fórmula[32]. Do mesmo modo, a teoria de Bellah sôbre as cinco fases da evolução religiosa ("primitiva, arcaica, histórica, moderna incipiente e moderna") é uma teoria improvisada, em grande parte especulativa, arbitrária e històricamente incorreta das *diferentes* fases evolutivas experimentadas por várias religiões no curso de sua existência histórica. Comete êle vários erros de fato, afirmando inclusive a "não-rejeição do mundo" pelas religiões primitivas e modernas e a "rejeição do mundo" por tôdas aquelas que surgiram no primeiro milênio antes da nossa era e durante os 2.000 anos que se seguiram. Se tivesse verificado a sua hipótese mediante um confronto com os dados relevantes a respeito da flutuação dos sistemas ideativo, idealista e sensivo de verdade, realidade a valor (em que as religiões e filosofias ideativas correspondem aproximadamente às suas religiões que "rejeitam" o mundo empírico, as religiões e filosofias idealistas correspondem às religiões que aceitam as realidades e valôres supersensoriais, racionais e sensivos nobres do mundo, e as religiões e filosofias sensivas correspondem às religiões que aceitam o mundo empírico), Bellah teria percebido quanto há de incorreto nas suas generalizações sôbre o mundo greco-romano e ocidental, bem como sôbre as religiões chinesa, hindu e egípcia[33]. A verdade é que algumas religiões primitivas, como as dos *zuñi* e dos *hopi*, "rejeitam" o mundo, ao passo que o confucionismo e as filosofias-religiões materialistas e "epicuristas" da Índia, China e antigo Egito "aceitam" os seus valôres como os únicos reais.

Como disse C. C. Zimmerman dessas sociologias estruturais, elas são "antes de tudo classificatórias e descrevem condições relativamente estáticas... Abandonaram o estudo mais importante da mudança social [e das realidades vivas] ao erigir a 'estrutura', e não o curso temporal da sociedade, à categoria de problema fundamental da Sociologia. A crer nos seus postulados, a mudança é uma preocupa-

---

32 Veja-se a fórmula de evolução-progresso de Spencer na sua obra *First Principles* (Nova York, 1895), pág. 396. Sua teoria fatual pormenorizada da evolução religiosa é apresentada em *Principles of Sociology* (Londres, 1885), vol. I, Parte I, e vol. III, Parte VI, caps. I-XVI.

33 Vejam-se os testemunhos empíricos e estatísticos em favor da minha teoria da flutuação dos sistemas de verdade e supersistemas culturais ideativos, idealistas e sensivos na *Dynamics*, vol. II, caps. I-XII, e em todos os quatro volumes, *passim*.

ção sociológica de importância secundária[34]". Não admira, pois, que os seus esforços para "revivescer e estender o pensamento evolutivo em Sociologia" não tenham dado frutos cognitivos até hoje.

Estudos objetivos dos principais problemas da mudança social

Mais fecundos do ponto de vista cognitivo têm sido os recentes estudos dos problemas básicos da mudança social, complementados por soluções cognitivas sugeridas para alguns dêsses problemas. Um dos melhores estudos dêste tipo é *Social Change*, de W. E. Moore[35]. Nas palavras do próprio autor, "a intenção dêste livro é acentuar a normalidade da mudança não menos que as suas especiais características e magnitudes contemporâneas, explorar causas e direções, e estabelecer a medida de ordem e compreensibilidade que o nosso conhecimento e pensamento atuais comportam" (pág. 5). A seguir, Moore esboça os principais problemas da mudança social: a normalidade e as qualidades da mudança, as mudanças revolucionárias e em pequena escala, a dinâmica das sociedades industriais modernas, e, finalmente, os problemas da evolução social. Em cada um dêstes vastos setores, esboça ràpidamente, analisa e critica algumas das teorias existentes e formula várias proposições generalizadas. No espaço de 120 páginas aproximadamente, consegue examinar e aquilatar grande número de importantes problemas da dinâmica social.

As grandes virtudes da sua obra são, em primeiro lugar, a hábil condensação, num pequeno volume, de uma variedade de teorias e considerações sôbre os fenômenos da mudança social, muito maior do que outros investigadores dêsses fenômenos costumam incluir dentro do mesmo espaço; segundo, a sua crítica essencialmente justa das deficiências dos conceitos de "equilíbrio", de "funcional" e de "evolutivo" nos sistemas e na mudança social, incluindo uma crítica das formas ingênuas das teorias de mudança, aculturação e determinismo tecnológico e econômico; e, terceiro, a plausibilidade de algumas de suas numerosas hipóteses.

Os principais inconvenientes são, primeiro, a excessiva brevidade do tratamento que dispensa aos problemas examinados no seu

---

34 C. C. Zimmerman, "Contemporary Trends in Sociology," págs. 8-9. Ver também A. W. Gouldner, "Some Observations on Systematic Theory" e o artigo de Zetterberg in H. L. Zetterberg, *Sociology in the U. S. A.* (Paris, 1956), págs. 34-42.

35 (Englewood Cliffs, New Jersey, 1963). Veja-se também o seu artigo "Predicting Discontinuities in Social Change," in *ASR*, junho de 1964, págs. 331-338.

livro e nos seus artigos. A discussão tangencial de muitos problemas complexos não lhe permite (como não permitiria a ninguém que seguisse o mesmo caminho) analisar a fundo êsses problemas ou fornecer um mínimo de testemunhos lógicos e empíricos para corroborar as suas críticas e conclusões ou examinar tôdas as teorias e estudos importantes nesse campo. Sua obra antes representa um judicioso e bem planejado *programa* para o estudo dos principais aspectos da mudança social do que um tal estudo em si mesmo. Espero que êle venha a publicar ainda um significativo estudo monográfico de, pelo menos, alguns dos problemas delineados no livro. O segundo inconveniente é a aceitação acrítica de certos dogmas discutíveis das atuais sociologias especulativas "estruturais-funcionais". O terceiro são algumas declarações um tanto vagas e questionáveis. Por exemplo, diz êle que "muitos aspectos da vida social persistem de dia para dia e de ano para ano. Em função dêsses padrões persistentes de ação, o dia de amanhã será mais ou menos igual ao de hoje e ao de ontem, e o ano que vem será mais ou menos o mesmo que êste ano ou que o ano passado" (*Social Change,* pág. 3.) A declaração é mais ou menos correta, mas não nos informa em que extensão, em que campos da vida social e por quanto tempo persistem êsses padrões. Se êle houvesse usado os estudos existentes sôbre a distribuição do tempo na conduta humana, poderia ter formulado suas proposições quantitativamente e de maneira muito mais precisa[36].

Outra generalização discutível é onde declara que existe muito mais autonomia de mudança nos sistemas estéticos e religiosos do que em outros sistemas culturais e sociais da mesma cultura. Meu estudo detalhado, sistemático e mesmo quantitativo das flutuações de estilo e conteúdo nas belas-artes e crenças religiosas, tanto na cultura greco-romana como na ocidental durante o período que vai do século IX a. C. a 1925 da nossa era, mostra que, em suas formas e conteúdos, os sistemas estéticos e religiosos têm mudado em estreita

36 Veja-se um excelente apanhado dos estudos de distribuição do tempo em A. Szalai, *Comparative Time-Budget Research* (Budapest, 1964.) Cf. também P. A. Sorokin e C. Q. Berger, *Time-Budgets of Human Behavior* (Cambridge, Massachusetts, 1939), caps. XIII e XIV, onde é experimentalmente estudado o problema da "extensão em que o indivíduo pode predizer suas próprias atividades com um dia, dois dias, uma semana e um mês de antecipação", assim como os problemas da medida em que essas atividades persistem e mudam de dia para dia. Em nossos dias existe uma vasta literatura neste campo, a qual possibilita a formulação de proposições bastante precisas, quantitativamente medidas e empìricamente confirmadas a respeito da persistência, da mudança e da previsibilidade da conduta humana e dos processos sociais.

conexão com os sistemas científicos, filosóficos, étnicos, jurídicos e até políticos dessas culturas totais, e na mesma direção ideativa, idealista ou sensiva que êles. Todos êsses sistemas culturais têm mudado em conjunto e em mútua interdependência. Os sistemas econômicos, familísticos, contratuais e coercivos dessas culturas seguiram, entretanto, um caminho mais autônomo[37]. Como Moore pràticamente não dá provas empíricas confirmativas de suas proposições, e como o corpo total de provas a corroborar minhas conclusões é sistemático, vasto e substancial, minhas conclusões permanecerão de pé até que Moore ou algum outro especialista apresente evidência adequada em favor das suas proposições ou demonstre a inadequação de minhas provas.

Malgrado êstes defeitos, o estudo de Moore é uma notável contribuição para o nosso conhecimento de uma multidão de complexos problemas da mudança social[38].

Outro pequeno volume que toca em vários problemas da mudança sócio-cultural, criticando vivamente muitas pressuposições dos sociólogos naturalistas e contestando radicalmente a capacidade preditiva das ciências históricas e sociais, é *The Poverty of Historicism*, de Karl R. Popper (Boston, 1957). A tese central de Popper é que "não temos possibilidade de prever o curso futuro da história". As razões que êle apresenta são as seguintes:

> 1. O curso da história humana é grandemente influenciado pelo desenvolvimento dos conhecimentos humanos.
>
> 2. Não podemos prever, por métodos racionais ou científicos, o desenvolvimento futuro de nossos conhecimentos científicos.
>
> 3. Não podemos, por êste motivo, prever o curso futuro da história humana.
>
> 4. Significa isto que devemos rejeitar a possibilidade de uma História teórica; em outras palavras, de uma ciência social histórica que correspondesse à Física teórica. Não pode haver nenhuma teoria científica do desenvolvimento histórico que sirva de base para a predição da história futura... Êste argumento

---

37 Ver os testemunhos empíricos e estatísticos que confirmam essas conclusões na *Dynamics*, vol. II, págs. 628-632; vol. III, caps. IV, VIII; e em todos os quatro volumes, *passim*.

38 Com as necessárias modificações, críticas e avaliações semelhantes também são aplicáveis à obra de S. N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires* (Nova York, 1963), e ao seu artigo "Social Change, Differentiation, and Evolution," in *ASR*, junho de 1964. (Veja-se a crítica do primeiro em *British Journal of Sociology*, dezembro de 1964, págs. 357-359.)

não nega, é claro, a possibilidade de qualquer espécie de predição. Apenas refuta a possibilidade de predizer desenvolvimentos históricos na medida em que êles possam ser influenciados pelo crescimento dos nossos conhecimentos. Se é verdade que os conhecimentos humanos se desenvolvem, não podemos prever hoje o que saberemos amanhã. Minha prova consiste em mostrar que nenhum vaticínio científico tem a possibilidade de prever, por métodos científicos, os seus resultados futuros... Em outras palavras, nenhuma sociedade pode prever cientìficamente os seus futuros estados de conhecimento (*Poverty*, págs. ix-xi).

Prefiro substituir o "conhecimento científico" de Popper por um conceito mais amplo, a "criatividade humana", porque, como já declarei várias vêzes[39], tôdas as formas de criatividade (artística, religiosa, filosófica, tecnológica, ética, política e econômica) são essencialmente imprevisíveis, e todos os descobrimentos, invenções e criações novas, em particular os grandes, influenciam palpàvelmente o curso da história humana e modificam em notável grau os modos de vida tanto dos indivíduos como dos grupos sociais[40]. Esta transferência de conceito põe a tese de Popper essencialmente de acôrdo com as minhas conclusões, ressalva feita de dois pontos: (1) Por ser a criatividade humana em grande parte inprevisível, não podemos concluir que a criatividade científica ou de outra ordem jamais possa prever e predizer com exatidão a sua própria criatividade futura ou as futuras mudanças em vários campos dos fenômenos sociais e culturais. E (2), como sublinhei em *Fads and Foibles* (pág. 276), "a correta previsibilidade não é um critério necessário nem suficiente da natureza científica de uma teoria. Um vasto número de proposições científicas não são preditivas. Muitas previsões corretas são feitas com base numa teoria não científica, e numerosas previsões errôneas são feitas com base em pressuposições científicas". Em verdade, é exatamente graças à criatividade científica e outros tipos de criatividade que podemos fazer previsões mais ou menos exatas, tanto de curto prazo como de nível médio, em vários campos de fenômenos de massa que se repetem freqüentemente no

---

39 Ver o meu artigo "The Factor of Creativity in Human History," in *Main Currents in Modern Thought,* maio-junho de 1962, págs. 99-104; e *Fads and Foibles,* cap. XI.

40 Veja-se um exemplo da palpável influência de várias ideologias sôbre diversas teorias sociológicas no meu artigo "Practical Influence of 'Impractical' Generalizing Sociological Theories," in *Sociology and Social Research,* outubro de 1962, e os "Comments" de T. Abel a respeito dêsse artigo, *ibid.,* janeiro de 1963.

tempo e no espaço, assim como nas fases futuras do desenvolvimento imanente de vários sistemas sociais e culturais e formas de conduta humana. No entanto, uma porção muito maior das mudanças sócio-culturais, especialmente de fenômenos ímpares que não se repetem, continuam imprevisíveis e têm probabilidades de permanecer assim enquanto continuarem a funcionar os fatôres da criatividade humana e as configurações ímpares de fenômenos que não se repetem[41].

O volume de Popper contém várias outras idéias importantes. Pode ser lido com proveito pelos sociólogos naturalistas a quem não raro passa despercebido o caráter perfeitamente dogmático de muitas de suas pressuposições e a natureza duvidosa de muitos de seus métodos e teorias. O livro de Popper traz à luz tudo isso.

Seu livro também padece de sérios defeitos. Há, por exemplo, muitas ambigüidades e incoerências disseminadas por todo êle, começando pelo seu conceito de "historicismo" e terminando pelo seu conhecimento insuficiente da Sociologia de hoje. No entanto, podemos passar êsses defeitos por alto sem discussão. As teses de Popper sôbre a previsibilidade e suas idéias a respeito de vários problemas da mudança social e histórica constituem os pontos de maior interêsse.

Estudos monográficos sôbre um problema básico e a uniformidade da mudança social e cultural

O livro *Social Life and Cultural Change*[42], de D. Martindale, representa um dos melhores estudos do seu tipo na literatura sociológica recente.

Antes de examinar o problema central da obra de Martindale, é preciso submeter a uma breve indagação a sua teoria geral da mudança social e cultural — ou "a formação de comunidades [isto é, sociedades auto-suficientes] e o tipo de pensamento social que surge em conexão com as comunidades" — ou, mais exatamente, a espécie de condições sociais e sociedades que estimulam uma explosão de criatividade nos seus intelectuais ou favorecem a rotinização ou declínio da criatividade intelectual e, por êsse meio, a explosão ou declínio da criatividade das respectivas comunidades auto-suficientes.

---

41 A êste respeito ver *Fads and Foibles*, cap. XI; e Popper, *The Poverty of Historicism, passim.*

42 (Princeton, New Jersey, 1962); ver também os seus ensaios "The Formation and Destruction of Communities" e "The Roles of Humanism and Scientism in the Evolution of Sociology," in *Explorations in Social Change*, págs. 61-87, 452-490.

O tratado de Martindale inicia-se por um breve esbôço de três teorias da mudança social e cultural: a teoria da demora cultural, representada pela de W. Ogburn; as teorias cíclicas, exemplificadas pelas concepções de Sorokin, Toynbee e Spengler; e as "teorias funcionais", que "têm tratado a mudança social e cultural como de pouca importância geral". Acha tôdas as três deficientes e oferece, em lugar delas, sua versão de behaviorismo social que "parece ser a mais promissora para uma teoria adequada da mudança social e cultural" (*Social Life*, págs. 2, 3).

Com respeito a êstes pontos da teoria de Martindale devo fazer duas observações: Primeiro, a sua caracterização do autor destas linhas como um "organicista positivista" e da minha teoria da mudança social e cultural como "cíclica" é flagrantemente incorreta; e, segundo, a sua teoria "social-behaviorista" da mudança sócio-cultural é, na maioria dos seus pontos essenciais, uma reprodução da minha teoria.

No meu livro *Contemporary Sociological Theories,* critiquei vivamente as analogias orgânicas da escola bio-organicista (cap. IV, págs. 194-218). Repeti essa crítica nas minhas obras posteriores. Por esta razão, não posso ser chamado um *organicista* positivista[43]. Do mesmo modo, nunca aderi à orientação positivista em Sociologia e em minhas obras tenho criticado muitas teses essenciais da filosofia, da sociologia, da ética e de outras disciplinas psicológicas positivistas (embora aceite alguns pontos defendidos por Comte e outros líderes do "positivismo"). Por esta razão também, não posso ser classificado como um organicista *positivista.* O têrmo "integral" é o que escolhi e venho usando há muitos anos para caracterizar a minha modalidade de filosofia, sociologia, psicologia, ética — tôda a minha *Weltanschauung,* em suma. Êsse têrmo significa algo muito diferente de

---

43 As críticas que tenho feito às analogias orgânicas de H. Spencer, P. Lilienfeld, A. Schäffle e outros líderes da escola bio-organicista em nada diminuem a alta estima que devoto às importantes contribuições científicas dessa escola para a Sociologia e as ciências correlatas. Essas contribuições nada têm que ver com as analogias orgânicas, que o próprio Spencer considerava como "simples andaimes" para construir as suas teorias, e que foram abandonadas por êle (e por outros organicistas), uma vez construídas essas teorias. Em sua totalidade, as contribuições substanciais dos organicistas foram notàvelmente maiores e mais científicas do que, por exemplo, as dos recentes teorizadores "estruturais-funcionais". Estas últimas, em suas partes sólidas, não são mais do que uma pálida reprodução das teses essenciais da escola organicista; em suas partes discutíveis, estão contaminada pela maioria dos males analógicos da escola bio-organicista e pelas ainda mais discutíveis analogias mecanicistas regularmente usadas pelos funcionalistas estruturais ou estruturalistas funcionais da época atual.

"organicismo positivista", com o qual Martindale procura reiteradamente identificar-me. Não sigo nem jamais segui essa orientação. E aqui faço ponto nestas alegações *pro domo sua*.

E, da mesma forma, a minha teoria da mudança sócio-cultural não pode ser qualificada de cíclica. A verdade é que várias diferenças específicas essenciais da minha teoria são idênticas às características que êle atribui à sua própria teoria behaviorística da mudança cultural:

> Embora aceitando algumas mudanças como *semilineares* e outras como *fortuitas* e *acidentais*, a teoria social-behaviorística da mudança social e cultural dá especial relêvo às mudanças que são de natureza *semicíclica*. A formação e destruição de comunidades e civilizações [e de muitos outros grupos sociais, assim como de uma multidão de processos sociais — P. S.] são semicíclicas por natureza... O estudo dêstes tipos [semicíclicos ou rítmicos] de mudança tem especial valor por oferecer um conjunto de dados repetitivos a abrir caminho para o descobrimento das leis (se tais leis existem) da mudança social e cultural (*Social Life*, págs. 2, 22, 31, 32, 66, 495 e segs., 501 e segs.).

Esta é a fórmula da teoria "social-behaviorística" da mudança, de Martindale. Segue-se a fórmula da minha suposta concepção "cíclica" da mudança:

> Todo fenômeno sócio-cultural muda passando de alguma coisa para outra. Êsse "de-para", de um estado A para um estado B, é a direção da mudança... Existem três padrões fundamentais de direção: linear, cíclico e variàvelmente repetitivo... Êsse *padrão variàvelmente ou criativamente repetitivo* encerra em si uma *combinação de direções lineares e relativamente cíclicas*. Em parte, pode conter um elo linear, mas sua direção é alterada no elo seguinte; encerra em si uma *repetição rítmica* de alguns ciclos relativos, mas êsses ciclos nunca são idênticos, nem jamais retornam à posição anterior; cada ciclo é uma variação sempre nova do ciclo ou, para sermos mais exatos, do ritmo ou oscilação precedente[44].

> Eis o que eu digo na *Dynamics:*

> *O padrão mais geral da mudança sócio-cultural é o de processos repetitivos a variar incessantemente...* Isto significa que:

---

44 *SCP*, págs. 675-676 e cap. XLV.

1. Processos sócio-culturais repetitivos idênticos são impossíveis.

2. Processos sócio-culturais perpètuamente lineares também são impossíveis.

3. Mas uma tendência linear (de durações variáveis), limitada no tempo, é de esperar e é realmente encontrada em quase todos os processos sócio-culturais...

8. E assim, a História sempre se repete e jamais se repete; ambas estas afirmações aparentemente contraditórias são verdadeiras e nada têm de contraditórias quando devidamente (isto é, dialèticamente) entendidas.

9. Significa isto que a concepção estritamente cíclica (idênticamente repetitiva) dos processos sócio-culturais; a linear ilimitada; a unicista, no sentido da não-existência de quaisquer ritmos repetitivos nos processos "totalmente novos" em qualquer momento dado; e a concepção estática, que nega a existência da mudança — tôdas essas concepções da mudança sócio-cultural são ilusórias. A concepção válida é a de uma "incessante variação dos principais temas repetitivos, que contém em si, como partes, tôdas essas concepções, e a êste título é mais rica do que qualquer delas[45]".

Êste sumário de minha análise detalhada dos padrões de mudança sócio-cultural mostra, em primeiro lugar, que Martindale cometeu um êrro de palmatória ao chamar a minha teoria de "cíclica"; e, em segundo, revela a similaridade essencial entre a sua teoria e a minha. Ambas se assemelham também na maneira por que tratam "a ação social significativa como a realidade social primária", e em afirmarem que a maioria das mudanças sócio-culturais se realizam através de indivíduos, e especialmente através de "um estrato especial de indivíduos — os inovadores ou conservadores de sua época" (*Social Life*, págs. 2-3).

Nossas teorias também diferem em relação a vários pontos: A despeito de certas incoerências, a de Martindale permanece essencialmente "nominalista", "atomista" e "singularista", ao passo que a minha cobre as mudanças dos sistemas sócio-culturais assim como das congéries singularísticas. Sua teoria concentra-se na explicação de "como são estabelecidas as formas sociais e culturais, como se concre-

---

45 *Dynamics*, vol. IV, págs. 731-732. Veja-se uma análise extremamente minuciosa dêstes problemas *ibid.*, caps. IV, V; vol. II, caps. IV, V, X; e vol. IV, caps. XII-XV.

tizam em comunidades (auto-suficientes) e civilizações, e como essas sociedades e civilizações podem entrar em decadência e ser destruídas" (*Social Life,* págs. 2, 31 e segs.), ao passo que a minha cobre todos os principais processos sócio-culturais em todos os sistemas culturais e grupos sociais micro- e macrossociológicos importantes. Sua definição da "comunidade" como um "todo ou sistema suficiente para solucionar todos os problemas básicos dos modos ordinários de vida... através de todos os problemas de rotina de um ano comum e ao longo do ciclo de uma vida comum, desde o nascimento até a morte" é essencialmente similar à teoria da "sociedade" auto-suficiente de Parsons-Levy. Revela, também, todos os defeitos desta última. Se as "comunidades tribais de caçadores-coletores-pescadores" e as cidades-Estados de Aristóteles eram em grande parte auto-suficientes, muito menos auto-suficientes foram as primeiras cidades dos mais antigos impérios, as comunidades feudais da China, do Japão, da Europa e do mundo muçulmano, e especialmente as modernas nações-Estados, indicadas por Martindale como exemplos históricos de comunidades auto-suficientes ("The Formation and Destruction of Communities," págs. 69-78). Em nossa época, quando todo o mundo humano se tornou "interdependente", nenhuma "nação-Estado" é realmente "autárquica", incluindo as maiores: Estados Unidos, Rússia e China. Tôdas são forçadas a envolver-se em interações comerciais-econômicas-políticas-militares-científicas-culturais umas com as outras. Tôdas as recentes tentativas de estabelecer uma "Fortress America" auto-suficiente ou outras nações-Estados autárquicas falharam lamentàvelmente. Entre as nações-Estados existentes, nenhuma basta realmente a si própria. Se Martindale pretende acentuar que a maioria das nações-Estados podem sobreviver e resolver de uma forma ou de outra (ainda que isso signifique um aumento do índice de mortalidade e uma queda do padrão de vida) "os problemas rotineiros de um ano comum", também o podem a maioria das famílias, aldeias e cidades grandes e pequenas, assim como a maioria dos grupos uni- e multivinculados, pois o seu tempo de vida é muito maior que o de uma geração ("desde o nascimento até a morte")[46]. Com base nesse critério

46 A respeito das durações efetivas de vida das organizações econômicas e culturais, famílias e universidades, cidades e Estados, grupos religiosos e multivinculados, ver *SCP,* caps XXXIV e XLVII. O fato é que a duração típica das "nações-Estados" de Martindale é mais breve do que a de muitos grupos uni- e multivinculados.

de sobrevivência, todos êsses grupos uni- e multivinculados devem ser chamados "comunidades auto-suficientes"; e assim o conceito de "comunidade" de Martindale, assim como as suas fronteiras, tornam-se indeterminados e vazios de sentido.

Se aceitarmos a tese de Martindale, de que a principal tarefa da Sociologia é estudar "a formação e destruição de comunidades", o campo da nossa ciência fica radicalmente reduzido a apenas dois processos entre muitos. Mesmo êsses dois processos mal podem ser estudados, porque as "comunidades auto-suficientes" de Martindale desapareceram quase por completo do mundo de hoje. O campo de estudo reduz-se, portanto, a algumas poucas tribos pré-letradas, primitivas e auto-suficientes, se é que tal coisa ainda existe.

Se aceitarmos, como critério da comunidade, a diferença específica apontada por Martindale (a "sobrevivência por um ano ou pelo espaço de uma geração"), a maioria dos grupos uni- e multivinculados passam a ser comunidades, sua diferenciação entre as comunidades e todos os outros grupos sociais torna-se fictícia, e seu conceito de comunidade perde todo sentido. Estas razões explicam por que a comunidade de Martindale e a sociedade de Parsons-Levy são, em grande parte, modelos fictícios, pouco aplicáveis ao mundo atual de grupos e sistemas culturais, e inúteis num estudo das propriedades estruturais e dinâmicas dêste universo superorgânico. Também deixa muito a desejar, na minha opinião, o tratamento que Martindale dá à cultura (e aos sistemas e congéries culturais) como simples "forma de interação". Tenho absoluta certeza de que uma tal concepção da cultura não pode de modo algum explicar todos os aspectos essenciais dos sistemas de ciência, filosofia, religião, belas-artes, ética, direito, economia e política nas suas formas puramente significativas e materializadas. Igualmente inaceitável é a sua tese de que "o gênio humano potencial é constante" em todos os grupos sociais e em todos os períodos da história humana. Essa tese é claramente contraditada por um vasto acervo de provas biológicas, psicológicas, sociológicas e históricas, bem como pela experiência cotidiana de quase todos os observadores da natureza e da criatividade humanas. Por seu lado, Martindale acha que a minha teoria da "verdade integral" "não só está fora do círculo do positivismo como fora da própria ciência", e que a minha teoria dos supersistemas ideativos, idealistas (integrais) e sensivos com as respectivas flutuações é antes "avaliativa" do que explanatória e científica: "Nas construções de Sorokin, os fenômenos históricos não são estu-

dados para serem compreendidos, mas para serem avaliados", diz êle ("Formation and Destruction," págs. 16-19)[47].

Estas são algumas das principais semelhanças e dessemelhanças entre as teorias de Martindale e as minhas sôbre a mudança sócio-cultural.

Esclarecidos êstes pontos preliminares, podemos agora entrar no exame do problema central do seu estudo: Que espécies de condições sociais e de sociedades geram uma explosão de criatividade nos seus intelectuais e — através dêles — em suas respectivas comunidades? E que espécies de condições sociais fovarecem a rotinização e o declínio da criatividade nas comunidades auto-suficientes[48]?

---

47 Neste ponto, minha resposta a essas críticas pode limitar-se às seguintes observações: Primeiro, as críticas de D. Martindale e H. Spier ao meu sistema integral da verdade e dos supersistemas culturais são formuladas de maneira muito dogmática, sem quaisquer provas lógicas ou empíricas a apoiar suas declarações. Segundo, todos os dois parecem professar a ingênua e obsolescente versão de uma teoria empírica (sensiva) da verdade, abandonada em grande parte pela ciência moderna e pelas correntes dominantes da moderna filosofia, como a fenomenologia, o existencialismo, o intuitivismo, o neotomismo e até mesmo o positivismo lógico, o materialismo dialético, e assim por diante. Ambos parecem ignorar que aquilo que eu chamo sistema integral de verdade vem sendo mais e mais reconhecido e já se tornou um sistema dominante da verdade na ciência e na filosofia, bem como nas disciplinas psicossociais de hoje. Terceiro, a minha teoria dos supersistemas culturais ideativo, idealista (integral) e sensivo, com as respectivas flutuações, representa não uma "avaliação", mas uma investigação sistemática das realidades culturais e sociais, baseada nos dados históricos quantitativos e qualitativos, cuja adequação e exatidão, até agora, nenhum crítico demonstrou serem espúrias, inclusive Martindale e Spier. Ninguém sequer tentou apontar erros sérios nas minhas numerosas tábuas estatísticas, nem nas demais provas ou conclusões empíricas incluídas na *Dynamics* para corroborar a minha teoria dêsses supersistemas e suas flutuações durante cêrca de vinte e seis séculos de história sócio-cultural greco-romana e ocidental. Não foi a minha teoria, com suas corroborações lógicas e empíricas, mas antes as asserções puramente dogmáticas de alguns dos meus críticos, que se revelaram "avaliativas" e "destituídas de compreensão dos fenômenos históricos". Veja-se um desenvolvimento destas observações em minha "Reply to the Critics," incluída no volume de P. Allen, *P. A. Sorokin in Review*, págs. 380-408, e em meu artigo "Comments on Schneider's Observations and Criticisms," in Zollschan-Hirsch, *Explorations in Social Change*, págs. 401-431.

48 Embora Martindale acentue repetidas vêzes que "os principais acontecimentos da história humana consistem na formação e destruição de sociedades e civilizações (auto-suficientes)", na realidade êsses "acontecimentos" só são estudados na medida em que tenham alguma relação com a explosão e o declínio da criatividade nas áreas de "socialização, domínio da natureza e contrôle social". Seu estudo é mais uma "sociologia da criatividade" do que uma sociologia da formação e decadência de "comunidades" auto-suficientes.

1. As épocas criadoras da humanidade são os períodos de formação de novas comunidades (auto-suficientes). Em tais ocasiões o âmbito permitido à individualidade dos intelectuais tende a alargar-se e os seus produtos a serem recompensados.

2. A qualidade e o montante da criatividade relacionam-se com o tipo de comunidade em que ocorrem. Em geral, os períodos criadores brilhantes têm coincidido com a criação das mais complexas comunidades humanas.

3. Durante os períodos de madureza de uma comunidade e de completação de sua síntese cultural, o favorecimento da livre criatividade tende a cessar. A esfera de vida social que continua aberta ao livre trabalho construtivo dos indivíduos estreita-se, ao mesmo tempo que se manifesta uma tendência para a fixação de uma série restrita de formas intelectuais.

4. Os padrões de aceitabilidade do pensamento, ou da verdade nesse sentido restritivo, tendem a variar entre as épocas criadoras e conformistas da civilização humana, da seguinte forma: (a) durante as épocas criadoras há uma forte tendência para determinar a verdade em função de padrões e critérios estabelecidos quanto à condução apropriada do processo intelectual, e (b) durante as épocas conformistas da civilização humana há a tendência de fixar a verdade socialmente aceitável por meio de procedimentos institucionais (*Social Life*, pág. 91).

Estas conclusões são corroboradas principalmente pela análise a que Martindale submete os quatro "grandes períodos criadores da cultura humana". Cada um dêsses períodos coincidiu com uma grande transição do tipo básico anterior de comunidade (auto-suficiente) para o tipo subseqüente.

O primeiro dêsses períodos criadores ocorreu numa data qualquer entre 14 000 e 8 000 a. C., quando "a humanidade passou de um mundo de comunidades tribais de caçadores e coletores para um mundo de aldeias agrícolas em que se tratava, ativamente da produção de alimentos". Êsse período assinala-se pela domesticação de plantas e animais, pela cerâmica, pela expansão do tamanho das comunidades, por uma nova diferenciação social e por outras importantes invenções e criações.

O segundo grande período criador manifestou-se entre 5000 e 3500 a. C., quando foram construídas as primeiras cidades e surgiram

as primeira civilizações, com suas diferenciações de classes sociais e suas novas formas de religião, instituições políticas e governos.

A terceira grande explosão de criatividade ocorreu no Período Axial, entre 900 e 200 a. C., quando Confúcio, Lao-tse, Zaratustra, Buda, os profetas hebreus e os grandes filósofos gregos e hindus desenvolveram grandes religiões mundiais e sistemas filosóficos, quando se fizeram importantes descobrimentos científicos e invenções, e várias instituições sociais novas foram introduzidas.

O quarto período de grande criatividade registrou-se no Ocidente, já nos tempos modernos, especialmente após o século XIV da era cristã. "Estamos ainda a meio caminho de nosso destino... As formas finais em que há de cristalizar-se a nossa civilização ainda não são perfeitamente conhecidas." O último período criador assistiu à transição das comunidades e instituições feudais para as nações-Estados, as megalópoles do Ocidente e novas organizações sociais, políticas e econômicas. "Já se tornou claro que, em numerosos pontos, o nosso desenvolvimento recapitula certos traços do Período Axial... Tôdas as civilizações Axiais originaram-se em períodos bárbaros, semifeudais. O mesmo aconteceu com a nossa. O grande período criador das civilizações antigas coincidiu com uma época de destruição de comunidades e formação de outras novas. Êsse processo se repete e, a bem dizer, está ainda em marcha nos nossos tempos." (*Ibid.*, págs. 89-91, 397 e segs., 421 e segs.; "The Formation and Destruction of Communities," págs. 76-87).

Ao estabelecer-se, uma nova forma de comunidade passa pelas fases de "estabilização, coesão e oclusão". Depois de firmemente estabelecida, tende a coarctar a liberdade criadora dos seus intelectuais, a suspeitar dêles e a "exercer mais contrôle sôbre os seus pensamentos". Em conseqüência, o *élan* criador dessas sociedades debilita-se e é cada vez mais substituído por padrões conformistas rotinizados. (Cf. "Formation and Destruction", págs. 71-87; *Social Life*, caps. III, XIX.)

Uma boa parte do livro de Martindale é consagrada à corroboração destas teses mediante um exame bastante pormenorizado da posição do pensamento religioso, filosófico e social do Período Axial na China, Índia, Israel, Grécia e Roma antigas, e do período moderno no Ocidente. Tais são os pontos essenciais da sua sociologia da criatividade e das inter-relações desta com os processos de formação e destruição das formas básicas de comunidades (auto-suficientes).

Crítica

Se bem que a sociologia da criatividade de Martindale contenha uma certa dose de verdade, êle não apresenta provas empírico-históricas suficientes para apoiá-la.

1. Com relação ao primeiro e ao segundo dos seus grandes períodos criadores, não dá, em suma, verdadeiras provas de que êsses períodos foram de fato altamente criadores e de que a sua criatividade resultou da destruição da comunidade de caçadores e coletores e da formação de uma nova comunidade de aldeias agrícolas; e, quanto ao segundo período, de que ela tivesse sua origem na substituição da comunidade aldeã-agrícola pela comunidade urbana. Tampouco nos informa êle de modo satisfatório em que setores da população ocorreram tais substituições de comunidades, nem onde, exatamente, foram elas seguidas de grandes explosões de criatividade. Mesmo os períodos cronológicos que Martindale indica (entre 14 000 e 8 000 a. C. para a primeira transição-explosão de criatividade, e entre 5 000 e 3 500 a. C. para a segunda) são demasiado longos para servir como provas confirmativas de suas conclusões. Enfim, êsses dois períodos, como corroborações de sua tese, devem ser postos inteiramente de lado. Quanto aos períodos Axial e Ocidental, êle apresenta um corpo considerável de provas que, não obstante, está longe de demonstrar adequadamente as suas generalizações. Também aqui o período cronológico (de 900 a 200 a. C.), em que teria ocorrido a explosão Axial e a transição da comunidade urbana para as comunidades feudais através dos antigos impérios, é demasiado extenso para justificar essa conexão entre a criatividade e a mudança de formas de comunidade. O mesmo se pode dizer da criatividade ocidental. Neste período, quase todos os séculos medievais são delineados de maneira indefinida, ou como "preparatórios" da explosão da criatividade ocidental após o século XV, ou como "perdidos", de certo modo, por pouco criadores. Se incluirmos a Idade Média no período criador da cultura ocidental, a sua duração total passará de nôvo a abranger cêrca de 1.200 anos — o que é um tempo excessivamente longo para servir como prova indutiva das proposições de Martindale. Se excluirmos o período medieval, essa exclusão assume um caráter perfeitamente arbitrário e torna difícil explicar como, de que origens e por que surgiu o período criador ocidental (de 1600 aos dias atuais).

2. No que tange ao segundo período e ao Período Axial de criatividade, Martindale trata apenas das civilizações e "comunidades" chinesa, indiana, hebraica e greco-romana, sem mencionar

pràticamente "civilizações plenamente desenvolvidas da primeira geração" (na linguagem de Toynbee) como a egipcíaca, a andina, a sumérica, a minóica, a maia, a babilônica, a hitita, a siríaca e outras[49]. Algumas dessas civilizações "plenamente desenvolvidas", como a egipcíaca, foram altamente criadoras em determinados períodos da sua história. Como tais, deviam ter sido examinadas por Martindale.

3. Uma falha mais importante da teoria de Martindale é que o seu corpo principal de provas, mesmo para os períodos Axial e ocidental de criatividade, limita-se a um exame das criatividades religiosa e filosófica dêsses períodos. Passa por alto, sem um exame substancial, as criatividades científica, tecnológica, ética, jurídica, estética, política, econômica e outras. Esta omissão vicia sèriamente a validez das suas conclusões. O fato é que diferentes sociedades, e até a mesma sociedade em diferentes períodos da sua história, só são criadoras em um ou alguns poucos campos de criatividade, e não criadoras nos demais. Por exemplo, a "comunidade" medieval do Ocidente foi altamente criadora nos campos religioso, filosófico e ético, assim como nas belas-artes ideativas; na ciência, tecnologia, economia e belas-artes sensivas, mostrou-se muito menos criadora. Em contraste, a sociedade ocidental no seu moderno período sensivo tem sido relativamente pouco criadora nas belas-artes e na filosofia religiosas e ideativas, e altamente criadora na ciência, tecnologia, economia, política, bem como na filosofia e nas belas-artes sensivas. A Grécia, durante o período que vai do século VI ao III a. C., foi altamente criadora em filosofia, belas-artes e ciência, e muito menos criadora nas artes militares, na política, na economia e no direito. A Roma antiga, em contraste, foi altamente criadora nas artes militares, no direito e na administração, e muito menos na religião, na filosofia e nas belas-artes. Da mesma forma, civilizações e "comunidades" longevas como a egipcíaca, a indiana e a chinesa, revelaram-se criadoras em diferentes campos, dependendo do período. O mesmo se pode dizer de tôdas as sociedades e civilizações criadoras.

Além disso, as grandes civilizações não tiveram um só, mas vários períodos criadores no mesmo campo de criatividade. Por exemplo, o antigo Egito teve explosões criadoras em religião nos

---

49 Veja-se a "revisão" do quadro das civilizações de Toynbee no seu volume *Reconsiderations*, págs. 540-561; e R. Coulborn, "Toynbee's *Reconsiderations:* A Commentary", in *Journal of World History*, VIII (1964), 15-53.

períodos *c.* 3500-3000 a. C., 2500-2300 a. C., 1580-1400 a. C., 1370-1352 a. C.; em política e economia, *c.* 2895-2540 a. C., 2000-1785 a. C., 1580-1200 a. C., 663-525 a. C.; em ciência, *c.* 4241 a. C., 1900-1500 a. C.; e da mesma forma em quase todos os campos de criatividade. A Índia, a China, o Japão, a Grécia, Roma, o mundo árabe-islâmico, a França, a Alemanha, a Grã-Bretanha, a Itália, a Rússia e tôdas as grandes sociedades criadoras cuja crônica de criatividade é mais ou menos conhecida, tiveram repetidos renascimentos dessa espécie no mesmo campo de criatividade[50].

Por outro lado, nenhuma dessas sociedades criadoras o foi em todos os campos de criatividade durante o mesmo período.

As flutuações reais da criatividade — seus surtos e declínios — têm sido muito mais complexas, numerosas e bem diferentes do quadro muito simplificado que nos apresenta Martindale. É impossível indicar uma "comunidade-civilização" que, em determinado período de sua existência, tenha sido grandemente criadora em todos os campos. Se escolhermos uma delas sem especificar os campos em que se revelou particularmente criadora (como faz Martindale), a seleção será arbitrária, indeterminada e discutível. Se a criatividade num certo período do ciclo vital de uma comunidade-civilização é corroborada apenas por grandes inovações em um ou em alguns poucos campos, isso não significa que a sociedade ou o período em aprêço tenham sido criadores em *tôdas* as formas de criatividade. E vice-versa, se verificamos que uma dada civilização ou período foi pouco criador em um ou alguns poucos campos de criatividade, isso não quer dizer que tal sociedade ou período não tenham sido criadores em outros campos de criatividade. É preciso investigar tôdas as formas de sua criatividade a fim de estabelecer-lhe a esterilidade criadora total. Como Martindale não procedeu a um estudo enciclopédico de tôdas as formas de criatividade nas comunidades-civilizações que existiram durante os longos milênios decorridos entre os seus quatro grandes períodos de criatividade (de 8000 a 5000 a. C., de 3500 a 900 a. C. e de 200 a. C. a 1600 da nossa era), e muito menos durante êsses compridíssimos períodos de criatividade (de 14000 a 8000 a. C., de 5000 a 3500 a. C, de 900 a 200 a. C., e, finalmente, de 1600 até hoje), a sua conclusão de que só houve quatro

---

50 Ver, na *Dynamics,* todos os quatro volumes, os dados estatísticos e históricos sistemáticos que corroboram estas declarações; cf. também *SCP,* págs. 548-551; A. Kroeber, *Configurations of Culture Growth* (Berkeley e Los Angeles, 1944); e os caps. VIII-XI da presente obra.

grandes períodos de criatividade de 14 000 a. C. até os nossos dias torna-se altamente discutível. Ainda mais discutível é a correção científica de quase tôdas as teses derivadas de um exame tão unilateral.

Martindale parece ser ainda mais parcimonioso do que Toynbee no tocante aos períodos e comunidades criadoras da história humana. É, por outro lado, tão pessimista quanto êste ao considerar períodos imensos da história de muitas sociedades como desertos de criatividade. Toynbee, pelo menos, identifica mais de vinte grandes civilizações com seus períodos criadores; Martindale só encontra quatro grandes períodos de criatividade. Toynbee sustenta que as civilizações chinesa, egípcia, helênica e outras ficaram "petrificadas" durante séculos, numa hibernação de suas energias criadoras, e que quase tôdas as suas civilizações, com exceção da ocidental, morreram ou estão agonizantes. Martindale só encontra quatro grandes períodos criadores em tôda a história humana. Muitos séculos e até milênios dessa história se lhe afiguram estéreis quanto à criatividade. Por felicidade, a situação real foi mais animadora e mais criadora do que a pintam Toynbee ou Martindale.

4. O ponto central da teoria de Martindale é a relação causal entre a destruição da velha comunidade e formação da nova, por um lado, e, pelo outro, a explosão de criatividade desencadeada por êsse fator. Qual é a validez dêste ponto?

No início de minha explicação da teoria de Martindale declarei que ela contém uma certa dose de verdade, mas verdade que precisa ser consideràvelmente modificada e reinterpretada. Se a sua tese é correta, deveríamos contar, primeiro, com uma explosão de criatividade em tôda sociedade que passasse por uma grande revolução, porque tôda grande revolução consiste na derrocada de muitos sistemas culturais, grupos sociais, instituições e modos de vida, e na sua substituição por sistemas culturais, grupos sociais, instituições e modos de vida novos — numa palavra, tôda grande revolução significa a destruição da velha "comunidade" e a formação de uma nova.

Segundo, se a hipótese de Martindale é correta, deveríamos esperar uma baixa criatividade em tôdas as sociedades e períodos isentos de transformações radicais e violentas em suas formas sociais e culturais.

Serão estas expectativas, que decorrem da tese de Martindale, confirmadas pelos efeitos das grandes revoluções e dos períodos relativamente ordeiros, caracterizados por mudanças bastante lentas no

ciclo vital de várias sociedades? A resposta é que essas expectativas só em parte são confirmadas pelos fatos relevantes, e mesmo êsses fatos confirmativos necessitam ser formulados e interpretados de maneira que difere essencialmente da de Martindale. Com base em nosso estudo de cêrca de 1622 revoluções e importantes perturbações internas na história da Grécia, de Roma e de oito países europeus durante o período que vai de 600 a. C. a 1925 d. C., verificamos o seguinte:

1. Tôdas as grandes revoluções têm efeitos tanto destrutivos como construtivos (criadores) em quase todos os aspectos da vida cultural e social da sociedade revolucionária. Essas mudanças são comuns a tôdas as revoluções plenamente desenvolvidas. A essa uniformidade bilateral de oposição dialética pode se dar o nome de "Lei de Polarização."

2. A freqüência das revoluções tende a ser relativamente elevada em dois períodos de uma dada sociedade — no período de crescimento e no de declínio cultural e social. Os efeitos criadores das revoluções no período de crescimento (comparados por Marx às dores de parto de uma nova ordem criadora) tendem a superar os seus efeitos destrutivos, ao passo que no período de decadência das revoluções (comparado à agonia da morte) os efeitos destrutivos (não criadores) tendem a superar os criadores.

3. Mudanças "polarizadas" dêsse gênero são usadas não só pelo fator da revolução (ou da destruição da velha "comunidade" e formação de uma nova), mas também por grandes calamidades, catástrofes ou frustrações. As grandes calamidades e infortúnios pessoais reforçam a criatividade de certos indivíduos e deprimem ou destroem a criatividade de muitos outros. A grande calamidade pessoal de Beethoven — a surdez — robusteceu-lhe a criatividade ao invés de eliminá-la. Suas maiores obras-primas foram criadas no período posterior à calamidade. Por outro lado, as grandes catástrofes pessoais têm um efeito nocivo sôbre muitas pessoas comuns, gerando perturbações mentais, a submissão, a apatia, a passividade, o sensualismo cínico, a criminalidade, o suicídio, e inibindo-lhes de modo geral a criatividade. Anàlogamente, em algumas sociedades as grandes calamidades geram mudanças predominantemente construtivas-criadoras, ao passo que em outras têm conseqüências acima de tudo destrutivas e não criadoras.

4. Ao passo que certos períodos ordeiros e caracterizados por modificações lentas na vida histórica de certas sociedades se assinalam por uma baixa criatividade, outros períodos do mesmo tipo

são isentos de reconstruções radicais e manifestam uma alta criatividade em vários campos da vida sócio-cultural[51].

Estas fórmulas grandemente simplificadas mostram dentro de que limites a tese de Martindale é correta e em que medida ela é ilusória. É correta na medida em que afirma que *alguns* períodos de reconstrução básica de sociedades ou "comunidades" libertam os seus potenciais criadores e são assinalados por explosões de criatividade. É incorreta quando atribui essa libertação de fôrças criadoras a *todos* os processos de destruição de velhas "comunidades" e formação de novas (ou a *tôdas* as grandes revoluções), inclusive aquelas que representam a agonia das respectivas "comunidades". É incorreta na medida em que considera *todos* os períodos históricos isentos de reconstruções básicas como relativamente não criadores: na realidade, apenas uma porção de tais períodos se assinala por uma baixa criatividade; outra porção dá provas de grande poder criador. É incorreta na medida em que ignora a uniformidade dialética da polarização científica, religiosa, moral, artística — em todos os campos de criatividade, enfim — que se manifesta em quase tôdas as reconstruções básicas de sociedades, em todos os períodos revolucionários e calamitosos das existências de indivíduos e grupos sociais. Em lugar dessa polarização ou libertação de fôrças construtivas e destrutivas, criadoras e não criadoras em tais períodos, Martindale parece aderir à teoria de que tôdas as grandes destruições e formações de sociedades só libertam fôrças criadoras e geram uniformemente uma explosão de criatividade em tais períodos. Como dissemos acima, uma tal teoria é lògicamente insustentável e empiricamente contestada por uma vasta série de fatos relevantes. Sua teoria também é inadequada quando declara que "o potencial criador [de indivíduos e grupos] é constante", e quando procura explicar a explosão de criatividade pela maior liberdade "permitida aos intelectuais" e o declínio da criatividade pelas restrições à liberdade dos intelectuais. Sua tese da "constância do potencial criador" de indivíduos e grupos contraria o que sabemos a respeito da hereditariedade[52]. Embora o fator hereditariedade não possa ser completamente desdenhado na determinação das características anatômicas, fisiológicas, mentais e comportamentais de indivíduos e coletividades, a tese de Martindale parece

---

51 Veja-se a análise, desenvolvimento e corroboração sistemática destas proposições na *Dynamics*, vol. III, caps. IX-XIV; em *SCP*, caps. XXXI-XXXIII; em *Man and Society in Calamity*, caps. I-XV; em *The Ways and Power of Love*, págs. 217-223, 226 e segs.; em *The Sociology of Revolution* (Filadélfia, 1925); e em Kroeber, *The Configurations of Culture Growth*, *passim*.

52 Sôbre êste problema, ver a minha *CST*, caps. V e VI.

ir de encontro aos fatos geralmente aceitos por biólogos, psicólogos e sociólogos. É muitíssimo improvável que Martindale (que pràticamente não dá provas de sua tese) possa apresentar uma confirmação convincente de sua validez científica.

Tampouco é válida a sua idéia de que as explosões e declínios da criatividade possam ser explicados pela relativa liberdade dos intelectuais. Um mínimo de liberdade cultural é inegàvelmente necessário para a liberação do potencial criador (embora haja casos de pessoas geniais que realizaram o seu potencial criador sob condições extremamente desfavoráveis). Uma liberdade muito grande, ou mesmo ilimitada, não basta para produzir criadores como Moisés, Buda, Confúcio, Lao-tse e Jesus, Homero, Shakespeare e Dante, Platão, Aristóteles, S. Tomás de Aquino e Kant, Fídias e Miguel Ângelo, Bach, Mozart e Beethoven, Galileu e Newton, e assim por diante. Se a tese de Martindale fôsse correta, deveríamos ter na época atual uma constelação de pessoas geniais em todos os campos de criatividade social e cultural, pois nos países "livres" ninguém limita as realizações criadoras de ninguém em quase nenhum campo de criatividade construtora. E todavia, com exceção dos campos da ciência e da tecnologia, temos uma abundância de criadores medíocres, uma superabundância de pseudocriadores e uma grande escassez de homens e mulheres de gênio. Em contraste, no antigo Egito e em várias sociedades autocráticas quase não existiu liberdade política ou qualquer liberdade cultural perceptível; o que não impediu que essas sociedades "não livres" produzissem gênios em muitos campos. Expressando-nos de modo mais geral: se tomarmos uma série estatística sôbre o movimento das descobertas e invenções científicas durante os períodos de eminente criatividade na religião, filosofia, belas-artes, ética, direito, estadística, economia e artes práticas no Egito, Babilônia, Irã, Índia, Grécia, Roma, China, no mundo árabe e nos principais países do Ocidente; e se, em cada país, compararmos os períodos criadores e não criadores com a liberdade política e social vigorante nesses períodos, veremos que *as curvas dos períodos criadores e as dos períodos de liberdade não seguem um curso paralelo, mas são bastante independentes uma das outras:* surtos de criatividade tanto ocorrem em períodos de ausência de liberdade, ou de liberdade muito limitada, como em períodos de maior liberdade; e, por outro lado, alguns períodos de liberdade são criadores, ao passo que outros se assinalam por uma baixa criatividade[53]. Se o fator

53 Os dados que facultam êste confronto são apresentados na minha *Dynamics,* em *SCP* e em Kroeber, *Configurations of Culture Growth.*

liberdade fôsse decisivo para a criatividade, poderíamos "incubar" um número imenso de grandes criadores, bastando para isso dar-lhes liberdade. O fato é que essa liberdade já existe em muitos países e em muitos campos de atividade criadora. Infelizmente, não é de crer que uma tal liberdade, mesmo sancionada por decretos do govêrno, fôsse capaz de produzir gênios.

Em suma, a teoria dos fatôres de criatividade de Martindale é completamente inadequada. Embora continuemos ignorando quase tudo a respeito do grande mistério da criatividade, sabemos o suficiente para garantir que o fator liberdade, de Martindale e Danilevsky, é apenas um dentre vários fatôres causais. A criatividade, êsse mais maravilhoso, mais misterioso e mais importante dos milagres, distingue a raça humana de tôdas as outras espécies. É a mais alta e mais sublime forma de energia que conhecemos no universo inteiro. No fato de ser o homem dotado dessa energia reside a resposta à velha pergunta: "Que é o homem, para Te ocupares com êle?" Não nos iludamos com a idéia de haver decifrado os seus mistérios.

Finalmente, a teoria de Martindale sôbre a criatividade e a cognição é deficiente em seus conceitos dos processos mentais criadores e cognitivos como consistindo apenas na percepção sensorial e no pensamento racional (lógico-matemático). Nega êle peremptòriamente o terceiro processo mental, a "iluminação intuitiva", cujo "lampejo", "gênio" ou "operação" é particularmente necessário para os grandes descobrimentos e realizações criadoras.

Entre outras coisas, êsse processo torna visíveis e manifestos os aspectos, formas, características e uniformidades mais ocultas das realidades físicas, biológicas e psicossociais, que de outro modo são inacessíveis à observação sensorial e ao pensamento racional. Martindale parece negar categòricamente a realidade e as supremas funções dêsse processo "intuitivo"; e, ao negá-las, rejeita também a minha teoria integral da cognição e da criatividade.

Em vários estudos, sublinhei o fato de terem sido e de poderem ser feitos descobrimentos medíocres e diminutas criações mediante um uso cuidadoso de observações sensoriais e do raciocínio lógico, dedutivo-indutivo, dialético e matemático. De acôrdo com a minha teoria, porém, descobrimentos e realizações criadoras verdadeiramente grandes não são possíveis sem o lampejo do gênio ou a graça da

iluminação intuitiva. Minha teoria integral sustenta, primeiro, que cada um dêsses três "canais" de cognição e criatividade é falível e insuficiente para nos proporcionar um conhecimento adequado de importantes problemas ou para capacitar plenamente os criadores potenciais a realizarem a sua potencialidade, porque a história dos descobrimentos científicos e realizações criadoras está cheia de percepções sensoriais e observações errôneas, de raciocínios ilógicos e inferências irracionais, e de intuições, revelações e iluminações espúrias. Segundo, afirma que um uso hábilmente combinado de todos os três canais nos fornece resultados mais ricos e fidedignos do que os que são obtidos através de um só dêles. Terceiro, afirma que todos os grandes descobrimentos, invenções e obras-primas criadoras são frutos da cooperação de todos os três canais. A idéia inicial é geralmente fornecida por um lampejo de intuição; essa idéia é então testada, desenvolvida e completada por um uso hábil da observação sensorial em tôdas as suas formas — clínica, estatística, experimental — e pela verificação, análise e desenvolvimento lógico-matemático. Em realidade, todo êsse processo mental de descobrimento ou criação é um processo extremamente complexo, em que as operações intuitivas, sensoriais e racionais se entrelaçam umas com as outras. O processo mental total de descobrimento ou criação é um intricado labirinto de operações de todos os três processos. Êsse labirinto é incomparàvelmente mais complexo do que o simples esquema corrente dos métodos de pesquisa científica que, segundo se supõe, começam por observações dos fenômenos estudados visando a "coleta de fatos", e analisam depois os dados empíricos acumulados aplicando os cânones da lógica "dedutiva-indutiva" e da inferência matemática "redutiva". Duvido muito que a adesão estrita a êste esquema simplista de pesquisa tenha jamais levado ao descobrimento de uma verdade importante ou mesmo à criação de uma "obra-prima" de terceira classe.

A negação da fonte "intuitiva" de cognição e criatividade por parte de Martindale parece basear-se no seu conhecimento incompleto da história passada e do estado atual dêsse problema. O lugar não é apropriado para darmos quer essa história, quer uma exposição detalhada da atual aceitação dêsse processo de cognição e criatividade na ciência de hoje, quer para apresentarmos um vasto corpo de provas lógicas e empíricas a corroborar plenamente a sua realidade

e as suas "operações estratégicas" em importantes descobrimentos e invenções científicas, na criação de grandes religiões, de sistemas filosóficos, éticos e jurídicos, de obras-primas das belas-artes e até de magistrais organizações e reconstruções sociais, políticas e econômicas.

Em lugar disso, tudo que posso fazer é sumariar os pontos básicos do problema e reportar-me a algumas obras em que se poderá encontrar uma análise adequada, assim como informações e provas confirmativas de minhas declarações:

Sob diferentes nomes e caracterizações, o que aqui se denomina "intuição" foi descoberto há muito tempo, pelo menos no século VIII a. C. na Índia, China, Grécia e outras civilizações antigas. De então para cá, tem sido reconhecido por muitos grandes filósofos, cientistas, criadores religiosos, grandes artistas e outros pensadores e criadores eminentes em quase todos os países civilizados. Entre os criadores religiosos que a exaltaram como a suprema graça cognitiva e criadora contam-se, pràticamente, todos os fundadores e criadores de quase tôdas as religiões mundiais, como Lao-tse, os autores dos Unpanixades e do Bhagavad-Gita, Buda, Mahavira, Moisés, Jesus, São Paulo, Sto. Agostinho, Maomé, al-Ghazali e al-Hallaj, para mencionarmos apenas uns poucos.

Entre os grandes filósofos, podem ser mencionados Platão, Aristóteles, Alberto Magno, S. Tomás de Aquino, Eckhart, Descartes Bruno, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Mill, von Hartmann, Nietzsche, Emerson, Bradley, Croce, Bergson, Royce Unamuno, Jung, Lossky, Whitehead, Husserl, Scheler e todos os filósofos existencialistas, neotomistas e fenomenologistas.

Entre os cientistas eminentes, Galileu, Kepler, Newton, Leibnitz Ampère, Gauss, Liebig, Faraday, Planck, Hadamard, Poincaré Kroenecker, Gonseth, Eddington, Langmuire, Weil, Bohr, Birkhoff de Broglie, Bernard, Berthelot, Dirac, tôda a escola "intuitiva" em Matemática e muitos outros reconheceram "a intuição como alicerce da superestrutura racional erigida mediante o raciocínio dedutivo e indutivo... [Ela é] heurìsticamente valiosa... de suprema importância... e fica para além da razão.[54]"

Segundo revelam investigações recentemente realizadas sôbre o modo como eminentes matemáticos, inventores, físicos, químicos e biólogos vivos realizaram seus descobrimentos, quase todos os cientis

---

54 G. Birkhoff, "Intuition, Faith, and Reason in Science", in *Science,* 30 de dezembro de 1938, pág. 603.

tas e inventores interrogados reconhecem que o primeiro impulso para os seus descobrimentos e invenções foi dado por um "lampejo" intuitivo, em situações e momentos inesperados[55].

Do mesmo modo, muitos eminentes pintores, escultores, músicos e escritores consideram a inspiração intuitiva como o fator principal de sua criatividade.

Entre os eminentes pensadores sociais, a importância da cognição intuitiva foi acentuada pelos pensadores tauístas, confucianos, hindus, budistas, zen-budistas e árabes, pelos filósofos sociais platônicos e neoplatônicos da Grécia e de Roma, pela maioria dos Padres da Igreja, por quase todos os escolásticos medievais, por G. Vico e assim por diante, até Spengler, Toynbee e Northrop[56].

O acúmulo total de evidências matemáticas, lógicas e empíricas a apoiar o papel da intuição nos descobrimentos científicos, invenções e realizações criadoras é já tão grande que não deixa base firme quer para a negação dogmática da sua realidade, quer para considerá-la como algo de "sobrenatural e místico" ou como uma especulação "fora da ciência", como diz Martindale. Pelas mesmas razões, nem a minha, nem muitas outras versões da teoria integral da cognição e da criatividade podem ser dogmàticamente excluídas como não científicas. A verdade é que, em suas diversas variações, a teoria integral já se tornou, se não a teoria dominante, pelo menos uma teoria tão importante e tão geralmente aceita como qualquer outra

---

55 Ver J. Hadamard, *The Psychology of Invention in the Mathematical Field* (Princeton, New Jersey, 1945); H. Poincaré, *Inventions mathématiques* (Paris, 1908); J. Rossman, *Psychology of Inventors* (Washington, 1931).

56 Veja-se uma história das várias concepções, defesas e análises da intuição em K. W. Wild, *Intuition* (Cambridge, 1938); N. Lossky, *Sensory, Intellectual and Mystical Intuition* (Paris, 1918); E. Meyerson, *Du chéminement de la pensée,* 3 vols. (Paris, 1931); F. Gonseth, *Fondements des mathématiques* (Paris, 1926); M. Bunge, *Intuition and Science* (Englewood Cliffs, New Jersey, 1962); P. Sorokin, *The Ways and Power of Love,* caps. VI, XIX; *Dynamics,* vol. IV, cap. XVI; P. Allen, *P. A. Sorokin in Review,* págs. 380-400; M. Polanyi, *Personal Knowledge;* K. Motwani, "Study of Sociology in India," in *Indian Journal of Social Research,* dezembro de 1964; E. W. Sinnott, *Two Roads to Truth* (Nova York, 1953); F. S. C. Northrop, *The Meeting of East and West* (Nova York, 1946); H. Margenau, *Open Vistas* (New Haven, 1961); R. G. H. Siu, *The Tao of the Sciences* (Nova York, 1957); B. Sjövall, *Höjdpsykologi* (Estocolmo, 1959); R. G. Johnson, *Watcher on the Hill* (Londres, 1959); A. Koestler, *The Act of Creation* (Nova York, 1964); e V. A. Asmus, *O Problema da Intuição em Matemática e em Filosofia* (em russo; Moscou, 1963). Ver, nestas obras, uma vasta bibliografia sôbre o problema da intuição.

a respeito da cognição e da criatividade, e indubitàvelmente mais aceita pelas ciências físicas, biológicas e psicossociais do que a versão obsolescente, formulada por Martindale, da teoria sensorial de John Locke sôbre a cognição e a criatividade.

Conclusões gerais

Cada uma das teorias examinadas faz uma pequena contribuição para o nosso conhecimento da mudança social; a bem dizer, nenhuma delas enriquece *grandemente* a nossa compreensão dos aspectos, formas, princípios, relações, uniformidades, causas e conseqüências mais essenciais das mudanças sociais tanto passadas como presentes. Ou são abstratas demais, ou excessivamente fragmentárias. Tôdas são pedestres, e antes alexandrinas do que clássicas, esclarecedoras e imaginativas. Nenhuma delas se avantaja às recentes teorias de Spengler, Toynbee, Kroeber e outros sôbre a mudança cultural. Esperemos que os materiais fornecidos por essas teorias recentes da mudança social e as questões que elas suscitam venham a contribuir notàvelmente para o descobrimento e formulação futura de teorias verdadeiramente grandiosas sôbre a mudança social.

Capítulo XVIII

A FORMA DA SOCIOLOGIA FUTURA

Êste exame das principais correntes de pensamento sociológico pôs em relêvo sobretudo os defeitos e as diferenças das várias teorias, deixando em segundo plano as suas virtudes e similaridades. Se terminasse aqui, iria reforçar a tão difundida opinião de que a Sociologia consiste numa multidão de pontos de vista discordantes, sendo poucas ou nenhuma as teorias aceitas por tôdas as escolas sociológicas ou pela maioria delas.

Essa opinião é contrariada, não obstante, por um acôrdo considerável de diversas teorias sociológicas no passado e por uma concordância cada vez maior dessas teorias no presente. A maioria delas começam a convergir para um conjunto de princípios e proposições aceitáveis a tôdas. Examinemos êsses pontos de convergência comparando as teorias básicas da Sociologia integral com as concepções correspondentes de outras correntes do pensamento sociológico atual. Nesta comparação, a Sociologia integral será usada como uma espécie de rebôlo para aguçar as semelhanças ou dessemelhanças das outras sociologias, permitindo-nos delinear a sua concordância ou discordância de modo conciso e concreto.

1. Implícita ou explìcitamente, tôdas as correntes de pensamento sociológico aceitam em nossos dias o caráter significativo, normativo, axiológico e superorgânico dos fenômenos sócio-culturais como um reino de realidade diferente das realidades inorgânica e orgânica. Também admitem que, até agora, essa forma significativa de realidade só é encontrada em sua forma plenamente desenvolvida no mundo dos sêres humanos a interagir de maneira "significante" (simbólica). Algumas teorias mecanicistas ou biológicas extremas, que procuram reduzir a realidade sócio-cultural a realidades inorgânicas ou orgânicas, ou deixam-na escapulir entre as malhas do seu reducionismo verbal, ou reconhecem o caráter específico dessa realidade como uma combinação *sui generis* de realidades biofísicas, distinta de todos os outros fenômenos físicos e biológicos.

2. Quer as correntes sociológicas atuais discriminem claramente, que não a estrutura componencial dos fenômenos sócio-culturais, tôdas elas admitem (diretamente ou por vias oblíquas) três componentes distintos dêsses fenômenos: os sêres humanos a interagir significativamente, que criam, realizam e trocam significados-valôres-normas em suas ações-reações (interações) significativas; os significados-valôres-normas (muitas vêzes chamados símbolos ou imagens), que são sobrepostos aos fenômenos inorgânicos e orgânicos, transformando-os destarte numa realidade superorgânica; e os meios biofísicos nos quais e através dos quais os indivíduos interagentes objetivam, materializam e intercambiam seus significados-valôres-normas imateriais (simbólicos). Êsses meios biofísicos servem como veículos de interações significativas e como conservas dos significados-valôres-normas acumulados por incontáveis interações significativas durante a existência histórica da raça humana. Êsse componente de veículos e conservas materializadas recebe freqüentemente o nome de cultura ou substrato material da sociedade. Embora certas teorias sociológicas mencionem como seu componente ou unidade apenas os indivíduos que interagem significativamente, com as respectivas condutas ou papéis, ou, então, apenas o substrato material dos fenômenos sócio-culturais, tôdas elas introduzem sub-reptìciamente em suas teorias os outros dois componentes como elementos necessários de todos os fenômenos superorgânicos ou sócio-culturais. Pela sua concepção da estrutura trimembre dos fenômenos sócio-culturais, a teoria integral discrimina claramente o que as outras teorias expõem de modo indistinto e incidental.

3. Dessa teoria trimembre decorre a tese de que os fenômenos sócio-culturais têm três planos diferentes de realização: um plano puramente significativo-ideológico, existindo na mente; um plano comportamental, realizado nas ações-reações significativas externas dos indivíduos interagentes; e um plano material, objetivado por meios biofísicos de veículos e conservas, e nêles solidificado. Êsses três planos são reconhecidos, também sob nomes diferentes (cultura material, base material da sociedade, ideologias, superestrutura ideológica, conduta social, papéis sociais), por quase tôdas as teorias sociológicas do nosso tempo.

4. Da mesma teoria trimembre decorre a tese de que, encarados de outro ponto de vista, todos os fenômenos sócio-culturais possuem aspectos culturais, sociais e pessoais. Se bem que em suas formas empíricas êsses aspectos difiram nìtidamente uns dos outros,

não obstante, como a Trindade Cristã de Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo, todos êles representam três formas de ser concretas e fundamentais de fenômenos superorgânicos multidimensionais. Por esta razão, as formas empíricas dos aspectos culturais, sociais e pessoais das realidades sócio-culturais estão em estreita interdependência umas para com as outras. Nenhuma dessas formas pode ser adequadamente compreendida sem que o sejam as outras duas. Esta teoria de Sociologia integral é, também sob diversas formulações, professada por muitos sociólogos, psicólogos e psiquiatras atuais, ou indistintamente "balbuciada" por outras teorias sociológicas ou psicológicas.

5. O mesmo se pode dizer da teoria claramente definida e empìricamente demonstrada da sociologia integral sôbre os sistemas (com os seus subsistemas e supersistemas) e congéries culturais, os sistemas sociais (grupos organizados) e congéries sociais (pluralidades inorganizadas e desorganizadas de indivíduos), e os sistemas integrados e tipos inintegrados e desintegrados de personalidade. O Capítulo V desta obra delineou o surto recente de teorias sistêmicas em tôdas as ciências, e outros capítulos descreveram o crescimento dessas teorias na Sociologia atual. Em suas respectivas variações, tôdas as teorias sistêmicas da Sociologia de hoje apóiam a teoria integral dos sistemas sociais-culturais-pessoais. Por outro lado, a teoria das congéries atomísticas-singularísticas da sociologia integral é apoiada por tôdas as recentes teorias singularísticas-atomísticas examinadas nos capítulos precedentes dêste livro. A base objetiva tanto das teorias sistêmicas como das singularísticas é o fato inegável da existência, no universo sócio-cultural total, de unidades (sistemas) causais, significativas ou significativo-causais, bem como de congéries singularísticas cujas partes são unidas apenas pela adjacência no espaço e/ou no tempo, sem quaisquer relações causais ou causais-significativas. Na medida em que algumas realidades sócio-culturais existem sob a forma de congéries singularísticas-atomísticas, as posições singularísticas-atomísticas face ao estudo destas congéries são inteiramente justificadas do ponto de vista científico e contribuem notàvelmente para o nosso conhecimento dessa espécie de realidade sócio-cultural. As teorias confusas e incorretas não provêm da aplicação de métodos e princípios singularistas-atomistas ao estudo das congéries, mas de não se fazer distinção entre congéries e sistemas. Essa falha resulta com freqüência na má aplicação de métodos próprios para um estudo de congéries ao estudo dos sistemas, e de métodos próprios para a investigação de sistemas à das congéries. (A êste respeito, ver o Capí-

tulo IV e o Ponto 8, mais adiante). Essa má aplicação inevitàvelmente conduz aos tipos de erros apontados na minha crítica das teorias singularistas-atomistas, nos Capítulos III e IV desta obra. Uma clara distinção entre sistemas e congéries sócio-culturais impede êsse tipo de êrro, reforçando, assim, a validade dessas teorias. Como já foi mencionado, tal distinção é feita agora pela maioria dos sociólogos.

6. Da aceitação desta distinção decorrem três outros princípios, que também são cada vez mais aceitos pela maioria dos sociólogos. O primeiro dêsses princípios consiste em distinguir sistemas e congéries culturais de sistemas e congéries sociais. Os sistemas culturais e sociais, com as suas congéries, são dimensões separadas da realidade superorgânica total, e devem ser estudados separadamente. Que o estão sendo, evidencia-se pelo estabelecimento das teorias da Culturologia em contraste com as da Sociologia; nas teorias macro- e micros-sociológicas dos sistemas culturais (civilizações, *Hochkulturen* e supersistemas), distintas das teorias de sistemas sociais; em duas espécies de *Wissensoziologie* — uma que toma como sua variável independente a categoria dos grupos sociais (a fim de explicar sistemas e congéries culturais), e a outra que toma como variável independente a categoria dos sistemas culturais (para explicar grupos e fenômenos sociais como ficando na dependência dessa categoria). A sociologia integral tem realizado sistemàticamente estudos separados de ambas as espécies de sistemas, unificando depois os resultados numa síntese superior, com o que ficam esclarecidas as relações dos sistemas sociais e culturais entre si e é restaurada a sua interdependência dentro da mesma realidade superorgânica total[1].

A crescente aceitação desta distinção e síntese implica na aceitabilidade cada vez menor das teorias que fazem de uma dessas dimensões um simples aspecto da outra, negando assim as profundas diferenças e a independência que as caracterizam. Êsse êrro é ainda cometido por algumas teorias singularistas e behavioristas, e mesmo por algumas teorias sistêmicas, que aliás reconhecem a diferença essencial entre as dimensões culturais, sociais e pessoais, assim como a irredutibilidade destas.

7. A segunda decorrência dessa distinção entre sistemas e congéries são os crescentes esforços no sentido de classificar tanto os sistemas culturais como os sociais numa ordem lógica, começando

---

1 Isto é o que transparece claramente na minha *SCP*, onde os sistemas sociais, culturais e de personalidade são analisados separadamente, com uma ênfase constante na sua interdependência como dimensões diferentes da realidade superorgânica multidimensional em sua totalidade.

pelas mais ínfimas unidades e sub-sub-sub... sistemas, continuando com os sistemas maiores e terminando pelos mais vastos supersistemas culturais e sociais. No campo dos sistemas culturais esta tendência é exemplificada pelas teorias de Danilevsky, Spengler, Toynbee, Northrop e Sorokin sôbre as "civilizações" e supersistemas culturais.

No campo dos sistemas sociais, ela se manifesta em tentativas de classificar numa escala gradual os sistemas sociais, começando pelas menores unidades e terminando pelos maiores supersistemas, como a sociedade auto-suficiente de Parsons e Levy, a comunidade e a nação-Estado auto-suficientes de Martindale e a sociedade global de Gurvitch.

A despeito do caráter fragmentário e incidental de quase tôdas essas classificações, o desejo de encontrar uma hierarquia lógica nos seus sistemas é comum à imensa maioria dos sociólogos de hoje.

Eu não constituo exceção. Minha classificação e taxonomia dos sistemas culturais é coroada pelos vastos supersistemas culturais ideativos, idealistas (integrais) e sensivos e pela minha taxonomia dos grupos sociais, a começar pelos menores grupos diádicos e terminando pelos vastos e poderosos grupos uni- e multivinculados. O conhecimento dêsses sistemas e supersistemas é necessário para a compreensão dos aspectos estruturais e dinâmicos do universo sócio-cultural e do grande papel que aquêles têm desempenhado na determinação da mentalidade e conduta de milhões de indivíduos, do caráter dos processos sociais e do destino histórico da humanidade. Esta razão explica também o caráter mais sistemático, menos fragmentário e possìvelmente mais adequado das classificações de sistemas tanto sociais como culturais pela sociologia integral, do que as dos outros sistemas de Sociologia.

8. O terceiro princípio resultante da distinção entre sistemas e congéries diz respeito aos métodos adequados de estudá-las. Visto que uma congérie é formada quer por um único fenômeno singularístico-atomístico, quer por uma massa de tais fenômenos, o problema dos métodos apropriados de estudo (e também das espécies de resultados cognitivos que se espera obter de cada método) pode ser sumariado indicando-se, por um lado, método adequado ao estudo de (a) fenômenos culturais únicos e não repetidos, (b) uma massa de fenômenos singularísticos-atomísticos repetidos no tempo e/ou no espaço, e (c) sistemas sociais e culturais; e, por outro lado, a espécie de resultados cognitivos que dêle se esperam.

Os fenômenos sócio-culturais únicos (não repetidos) só podem ser descritos e compreendidos por empatia e experiência íntima, pois não são acessíveis a conclusões generalizadas ou à formula-

ção de uniformidades. As "causalidades singularísticas", como alguns as chamam, são únicas no sentido de não poderem ser estendidas a outros fenômenos. As realidades sócio-culturais únicas correspondem ao átomo ou partícula isolada no mundo microfísico. Os físicos chamam a êste mundo "microcosmo da anarquia" e "reino da descontinuidade e incerteza". "Até hoje não foi proposta nenhuma teoria para tornar caprichos [de átomos ou partículas isoladas] compreensíveis em detalhe, nenhuma é capaz de predizê-los... Na verdade, o princípio de Heisenberg declara explicitamente que tais predições são impossíveis... A descontinuidade e a ambigüidade marcam o microscópico mundo subatômico." Isto descreve bem os fenômenos sócio-culturais únicos. São um campo muito ingrato para a caça de uniformidades, proposições generalizadas ou previsões científicas.

Os fenômenos psicossociais singularísticos de massa, freqüentemente repetidos no tempo e no espaço (como nascimentos, mortes, casamentos, divórcios, flutuações de preços etc.), prestam-se à observação estatística de massa e, de quando em vez, a testes indutivos ou experimentais. Correspondem a fenômenos macrofísicos sempre repetidos, como grandes agregados de átomos, que são acessíveis à observação de massa por métodos estatísticos e indutivos. Nas ciências físicas bem como nas psicossociais, êsses métodos muitas vêzes descobrem uniformidades fortuitas nas relações de tais fenômenos. Com base nas uniformidades descobertas, seus estados futuros podem amiúde ser previstos com vários graus de exatidão, dentro de condições e limites temporais-espaciais especificados. Êsses fenômenos de massa constituem um bom campo para a análise factorial, diversas correlações probabilísticas, co-variações, e até uniformidades causais-funcionais. Neste campo, um investigador pode teòricamente tomar como variáveis independentes e dependentes quaisquer fenômenos singularísticos que lhe pareçam promissores, e tentar descobrir e medir o grau de relação probabilística entre as suas variáveis, que pode ir de zero a uma tangível correlação ou uniformidade, seja positiva, seja negativa.

Conforme mostramos nos Capítulos IV e V, as modernas ciências biofísicas estabelecem uma nítida separação entre a classe dos sistemas biológicos e psicossociais, por um lado, e, pelo outro, o "anárquico microcosmo físico" dos átomos e partículas singulares, assim como os grandes agregados de átomos ou partículas da macrofísica, com as suas relações e uniformidades probabilísticas. Os fenômenos subatômicos exibem descontinuidades, irregularidades e incertezas, e os grandes agregados macrofísicos manifestam uniformidades fortuitas e estatísticas; mas os sistemas biológicos e sócio-culturais, por

mais pequeno que seja o agregado de átomos que representam, revelam relações ordenadas e, de quando em quando, uniformidades bem distintas das outras duas classes. Os físicos dão diferentes nomes a esta ordem. A. Eddington chama-lhe a "lei interior de direção". M. Planck considera-a como uma ordem determinada por uma "vontade livre". E. Schrödinger lhe dá o nome de "mente consciente" ou Atman, e H. Margenau a denomina "decisão consciente, voluntarística". A análise dos genes e organismos biológicos por Schrödinger demonstra cabalmente essa diferença entre um sistema biológico e os fenômenos micro- e macrofísicos. Os genes — diz êle — representam um pequeno agregado de átomos e pertencem ao mundo microfísico. Como tais, deveriam exibir a descontinuidade, incerteza, imprevisibilidade e "anarquia" dos fenômenos microfísicos. Muito ao contrário, porém, os genes parecem ser sistemas altamente integrados. Contém em si um "padrão de plenitude" ou o "plenótipo" do respectivo organismo — a totalidade de suas características hereditárias. Mais ainda: os genes conservam intata a sua individualidade específica de geração para geração. Entre as condições ambientais em constante alteração, vão mantendo a sua integridade, o seu plenótipo, e, através dêle, predeterminam as características essenciais de um organismo e as fases do seu ciclo vital. E assim, "grupos diminutos de átomos, pequenos demais para comportar leis estatísticas exatas, desempenham um papel prepotente nos fenômenos muito ordenados e harmônicos que se passam num organismo vivo".

Essas propriedades de um organismo como sistema que contém em si mesmo a sua individualidade e a sua perpetuação, a capacidade de dirigir a sua própria mudança e passagem por fases imanentemente predeterminadas do seu ciclo vital são aplicáveis, com poucas modificações, a todos os sistemas sócio-culturais. Desde o momento em que surgem, carregam também em si mesmos as fases principais da sua carreira vital, que consiste, em grande parte, no desdobramento ou realização das suas potencialidades. Como os genes e os organismos, êles possuem uma sensível margem de autonomia em relação às fôrças externas. Estas podem impedir ou facilitar a plena realização de suas potencialidades (o seu "plenótipo" inerente), e de quando em quando podem mesmo destruir um sistema; não podem, contudo, mudar-lhes radicalmente as propriedades inerentes ou a sucessão de estados ou fases na sua história, se tal sucessão constitui uma parte inerente de sua carreira vital. Nas palavras de Spengler: "êles têm seu destino, como uma necessidade orgânica de potencialidade que passa a atualidade... no processo temporal, fluindo do passado para o futuro através do presente". As formas de mudança

de uma família diferem das de um partido político ou de uma companhia comercial. As formas de mudança de um sistema sócio-cultural "univariante" são diversas das que se observam nos sistemas "bivariantes" ou "multivariantes". As formas, fases, ritmos, periodicidades e direções das mudanças quantitativas e qualitativas diferem para cada sistema, em conformidade com a sua natureza. Neste sentido, todo sistema pessoal ou sócio-cultural modela em grande parte o seu próprio destino.

Estas propriedades dos sistemas impõem várias modificações nos métodos usados para o seu estudo:

a. Um sistema deve ser estudado como um todo significativo-causal, caracterizado por uma tríplice interdependência.

b. O estudo deve proceder não só das partes para o todo e de cada parte para as outras, porém mais especialmente do todo para as partes (dentro das linhas de tríplice interdependência).

c. A explicação das propriedades estruturais importantes do sistema inteiro, assim como das suas partes essenciais, e a explicação dos seus processos "fisiológicos" (repetidos), bem como das fases por que passa o sistema no seu ciclo vital — seus ritmos, periodicidades e outras mudanças — devem ser procuradas, em primeiro lugar, no próprio sistema, em suas potencialidades "imanentes" e na autodireção de suas funções vitais, na natureza de seus componentes de significados-valôres-normas, nos seus "veículos e conservas materiais", e nos seus membros humanos e respectivas inter-relações; segundo, nas relações do sistema para com outros sistemas entre os quais êle representa um subsistema ou sistema maior; e, terceiro, no ambiente sócio-cultural total do sistema. Os problemas residuais podem às vêzes ser "explicados" pelo meio biofísico do sistema e pela interferência de fatôres, fôrças e acontecimentos extraordinários — imprevistos e imprevisíveis — dos universos sócio-cultural e biofísico.

d. Isto significa que as propriedades estruturais e dinâmicas do sistema não podem ser "explicadas" simplesmente por fatôres ambientais ou tomando-se uma parte do sistema (por exemplo, a sua parte "econômica", "ideológica" ou "tecnológica") como o "fator" de todo o sistema. Tampouco é possível explicá-las mediante fórmulas de "estímulo-resposta", "repto-reação", ou por outros procedimentos que negligenciam em grande parte o sistema como um todo unificado.

e. Em conseqüência, o estatístico, que desfruta uma liberdade quase ilimitada na escolha de suas variáveis independentes e dependentes ao estudar as congéries, é muito coarctado no que tange à investigação dos sistemas sócio-culturais. Não pode tomar como va-

riável uma parte de um sistema (como a lei newtoniana de gravitação num sistema de ciência física) e correlacioná-la com uma parte de outro sistema diferente (por exemplo, o capital de uma companhia). Tampouco pode tomar como variável uma parte qualquer de um sistema qualquer, isolada do respectivo sistema. Essa espécie de operação é tão anticientífica como o seriam as de um biólogo que procurasse estudar e correlacionar o comportamento natatório de um peixe com o zumbido de uma vespa, as batidas cardíacas de um ser humano com o vôo de uma ave, ou explicar as mudanças fisiológicas de um organismo humano ao passar da fase de infância para a de maturidade mediante uma dessas mudanças, como o aumento de estatura ou o surgimento de um bigode.

Isto dá uma idéia de como os princípios e métodos do estudo de sistemas diferem dos do estudo de congéries. Se bem que todos os métodos fundamentais de cognição científica possam ser usados no estudo de sistemas, êsses métodos e princípios devem sofrer consideráveis modificações[2]. Os métodos de estudo das congéries e sistemas sócio-culturais acima delineados concordam essencialmente com as correspondentes conclusões das ciências biofísicas. Na Sociologia atual, essas conclusões são também apoiadas, com algumas variações, pela maioria dos sociólogos competentes em problemas de epistemologia, metodologia e lógica.

9. O método "intuitivo" também tem sido largamente aceito como um dos canais da teoria integral de cognição e criatividade. Entre as atuais correntes sociológicas é êle explìcitamente reconhecido, com certas modificações, pelas teorias dialéticas e macrossociológicas da cultura e por algumas sociologias singularistas e sistêmicas. Muitos sociólogos "positivistas-behavioristas" que a rejeitam enfàticamente, na realidade a aceitam dentro de certos limites, chamando-a de intuição, imaginação, visão, inspiração, sorte, salto indutivo, senso comum, iluminação súbita, e por aí a fora. Ainda mais significativo é o fato de muitos adversários da "intuição" usarem êste têrmo de quando em quando nas suas obras, conquanto a maioria dê preferência a substitutos como imaginação, visão e outros nomes que implicam uma espécie de cognição diferente da percepção-observação sensorial e do raciocínio lógico-matemático. A diferença principal entre os partidários e os detratores da intuição e do método integral de cognição é que os segundos os contrabandeiam para as suas teorias sem discriminar as características essenciais dos seus substitutos para

---

2 Ver uma análise mais detalhada dêstes problemas em meu livro *Fads and Foibles*, págs. 150-172. Ali também será encontrada a literatura correspondente.

o têrmo "intuição". Às provas convincentes em favor do modo intuitivo de cognição e criatividade deve atribuir-se o número cada vez mais reduzido daqueles que o rejeitam. Sob diversas variantes, a teoria integral de cognição e criatividade vem sendo mais e mais aceita por sociólogos do Ocidente e sobretudo do Oriente[3].

10. Também existe um acôrdo essencial quanto ao caráter abstrato-empírico de importantes teorias sociológicas "substantivas". Nenhuma teoria significativa *pode ser puramente abstrata e vazia de conteúdo empírico relevante, como também não pode consistir numa simples coleção de fatos empíricos sem qualquer teoria explanatória adequada.* A recente "busca de fatos" em Sociologia assume enormes proporções e já acumulou uma montanha de dados empíricos; mas só uma parte muito modesta dêsse tipo de pesquisa produziu conclusões significativas ou descobriu uniformidades de "nível médio". O grosso dessa pesquisa só produziu material "informativo" de ordem puramente local e temporária, sem valor cognitivo geral. A principal razão de tão escassos resultados é a falta de uma teoria adequada nessa espécie de pesquisa empírica.

Muitas teorias abstratas recentes sofrem os efeitos de uma indiferença ascética em face das realidades sócio-culturais empíricas. Êsses esquemas abstratos representam uma singular mistura daqueles modelos "fantasmas" de sistemas sociais sem conteúdo empírico e muitas vêzes condimentados com analogias mecanicistas de equilíbrio, inércia, leis termodinâmicas e pré-requisitos especulativos da autopreservação dos sistemas[4]. Tão largas são as malhas dessas rêdes abstratas que deixam escapar pràticamente todos os peixes empíricos, ficando o pescador-pesquisador com as mãos vazias.

Na sua preocupação com equilíbrios e inércias verbais, com pré-requisitos abstratos da continuidade dos sistemas, êsses esquemas especulativos são construídos dentro de moldes tão estáticos que não podem registrar a maioria das mudanças ocorridas nas águas da pescaria sócio-cultural. Em resultado do seu alheamento ascético em

---

3 Sôbre as sociologias orientais, ver K. Motwani, "Study of Sociology in India," in *Indian Journal of Social Research,* dezembro de 1964, págs. 225-235; e também a sua obra *Manu Dharma Shastra* (Madrasta, 1958). Vejam-se os editoriais de Raj Pal Mohan no *Indian Sociological Bulletin* (1964); de G. C. Hallen no *Indian Journal of Social Research* (1964); e as obras de R. Mukerjee, S. Radhnakrishnan e P. H. Prabhu, "The State of Psychology as a Science Today." Sôbre a China, ver R. G. H. Siu, *The Tao of Science* (Massachusetts Institute of Technology, 1957).

4 Essas analogias mecanicistas são cognitivamente muito mais enganadoras do que as analogias organicistas do período anterior.

relação aos fatos sócio-culturais, não auxiliam a cognição das realidades empíricas.

As deficiências das teorias tanto empíricas como abstratas se devem ao uso de canais exclusivamente empíricos de cognição pelos investigadores empíricos "ateóricos" e à sua negligência para com os outros dois canais de cognição, o lógico-matemático e o intuitivo, bem como ao descaso das teorias abstratas pelos meios de cognição sensoriais-observacionais e intuitivos.

Nos dias atuais, a inadequação de ambas essas teorias unilaterais é geralmente reconhecida e sociólogos de tôdas as orientações procuram evitá-la.

11. A despeito da considerável variedade das teorias sociológicas examinadas, elas só são mùtuamente exclusivas e contraditórias em alguns de seus pontos falsos; em muitos outros, são antes mùtuamente complementares do que exclusivas. O precedente exame crítico dessas teorias mostrou que cada uma delas contém, lado a lado com os seus pontos defeituosos e questionáveis, uma série de proposições corretas que são perfeitamente conciliáveis com as proposições válidas de outras teorias e complementares a elas. Considerando-se a multidimensionalidade da realidade sócio-cultural total, é muito compreensível que cada uma das correntes de pensamento sociológico acentue aspectos diferentes dessa realidade. Na medida em que êsses aspectos são reais e descritos com exatidão por diferentes teorias, cada uma delas é válida e conciliável com as partes válidas das outras teorias. Mais ainda: essas partes válidas podem ser unificadas e incorporadas numa teoria integral mais "multidimensional" e mais adequada, que ofereça um conhecimento mais completo e mais exato do universo superorgânico do que qualquer das teorias existentes. Já têm sido feitas algumas tentativas imperfeitas de construir tais teorias integrais. Meu próprio sistema integral de Sociologia é o fruto de um dêsses esforços imperfeitos. Não há dúvida que sistemas de Sociologia muito melhores, mais belos e mais adequados serão construídos no futuro.

Em suas partes válidas, as teorias singularísticas-atomísticas de congéries sociais, culturais e pessoais são conciliáveis com o núcleo válido das teorias sistêmicas e lhe servem de complemento: cada classe dessas teorias proporciona um conhecimento real das formas singularísticas e sistêmicas da realidade superorgânica real. A parte válida das teorias macrossociológicas de vastos sistemas e supersistemas sócio-culturais complementa o estudo microssociológico de pequenos grupos e pequenas unidades culturais. As sociologias de sistemas e congéries culturais complementam as sociologias de sistemas e con-

géries sociais. As contribuições válidas das correntes analíticas, estruturais-funcionais, dialéticas, empíricas, integrais e outras de pensamento sociológico são perfeitamente conciliáveis entre si. O mesmo se pode dizer das tipologias dualísticas, triádicas e outras: cada uma delas "abre" uma determinada dimensão da realidade sócio-cultural, enriquecendo destarte o nosso conhecimento dessa realidade. Cada uma delas se assemelha aos diferentes desenhos calidoscópicos dos mesmos pedacinhos de vidro colorido a cada movimento que se imprime ao tubo ótico. As dimensões da tipologia *Gemeinschaft-Gesellschaft*, da militante-industrial, da sagrada-secular, da familística-contratual-compulsória, da primária-secundária e de outras tipologias diádicas e triádicas das realidades sócio-culturais não contradizem mas complementam-se umas às outras. Em sua totalidade, elas nos oferecem um conhecimento mais completo de um número maior de dimensões do universo humano, do que cada uma dessas tipologias tomada isoladamente. Se tôdas forem lógica e empìricamente integradas num vasto sistema unificado, o nosso conhecimento da realidade superorgânica total se tornará mais rico e mais adequado.

Isto se aplica a tôdas as demais diferenças nas teorias sociológicas aparentemente discordantes sôbre a mudança social, nas classificações taxonômicas de grupos sociais e sistemas culturais, nos processos fisiológicos que se repetem nos sistemas, em suas tendências evolutivas e pràticamente em tôdas as outras teorias examinadas. Quase tôdas elas contêm uma parte maior ou menor de verdade, e essas partes válidas são e serão cada vez mais absorvidas pelas teorias integrais, cientìficamente mais adequadas, da Sociologia futura.

Em algumas divisões da Sociologia as teorias existentes e em parte verdadeiras já são suficientemente numerosas e corretas para comportar uma tentativa de síntese numa teoria integral multidimensional. Em outras divisões da Sociologia, especialmente na taxonomia dos sistemas culturais e sociais e na fisiologia dos processos repetitivos — suas naturezas, ritmos andamentos, periodicidades, razões, funções e inter-relações — as teorias existentes e em parte verdadeiras são ainda muito pouco numerosas e demasiado incertas para uma síntese integral dêsse gênero no momento atual. Será preciso realizar muita pesquisa nesses campos antes que uma tal síntese se torne possível. O exame a que procedemos mostra que, nesses campos subdesenvolvidos da Sociologia, o estudo intensificado dos seus problemas básicos vai num "crescendo" e que já foram formuladas várias teorias significativas com suas provas empíricas relevantes. Várias outras se encontram em *statu nascendi*.

Para resumir: o acôrdo cada vez maior das diversas correntes de pensamento sociológico tem probabilidades de continuar crescendo no futuro.

12. Esta hipótese levanta a questão da forma da Sociologia futura, do caráter predominante que há de assumir a próxima fase da Sociologia Geral. Todo prognóstico sôbre o curso futuro da ciência ou de qualquer atividade criadora só pode ser conjetural. Meu palpite é que o próximo período da Sociologia Geral será provàvelmente o período das grandes sínteses sociológicas, dos grandes sistemas integrais de Sociologia. Neste sentido, o próximo período diferirá notàvelmente do que vai de 1925 a 1965. Com base na teoria de H. Spencer, Claude Bernard, G. Tarde e A. N. Whitehead sôbre a alternação de períodos analíticos ("busca de fatos") e sintetizadores a repetir-se na ciência e na filosofia, o período examinado foi antes preparatório, analítico e buscador de fatos do que sintetizador. As principais realizações do período recente consistem sobretudo em descobrir e analisar uma massa imensa de fatos empíricos relevantes e irrelevantes, em testar e corrigir teorias sociológicas anteriores, em elaborar várias técnicas de pesquisa sociológica e em formular algumas generalizações de "alcance médio" e teorias sociológicas e histórico-filosóficas significativas, como as teorias macrossociológicas de vastos sistemas culturais ou civilizações, os sistemas dialéticos e os sistemas integrais de Sociologia.

Na criação de vastas sínteses sociológicas e sistemas grandiosos de Sociologia, o período examinado foi notàvelmente mais pobre que o da segunda metade do século XIX e comêço do século XX. As teorias de Comte, Spencer, Marx, Durkheim, Weber, Simmel, Dilthey, Scheler, von Wiese, W. I. Thomas, Ward, Sumner, Tarde, Tönnies, Pareto e outros líderes da Sociologia nesse período não só a estabeleceram como ciência, mas ainda servem como arcabouços básicos e sistemas referenciais para a Sociologia Geral de nossos dias. Em sua totalidade, êsses sistemas tornam o período anterior muito mais sintetizador do que o período recente examinado. O caráter "preparatório" da Sociologia de hoje explica a sua concentração nos procedimentos técnicos, a sua preocupação com a busca de fatos e a relativa escassez de sínteses significativas e sistemas grandiosos de Sociologia. A Sociologia de hoje desencavou tantos fatos que muitas vêzes não sabe o que fazer dêles. Do mesmo modo, em sua análise de várias técnicas — importantes ou não — de pesquisa, tornou-se tão bizantina quanto a angelologia dos escolásticos medievais. Em sua revolta contra os "sistemas grandiosos de Sociologia", entrou a negligenciar cada vez mais o estudo dos problemas fundamentais

desta ciência e tem malbaratado progressivamente a sua energia criadora na investigação de problemas relativamente triviais e destituídos de importância cognitiva.

A continuação da pesquisa ao longo dessas linhas não produzirá safras melhores e mais ricas, mas rendimentos progressivamente decrescentes; não abrirá novas avenidas, mas levará a uma estagnação e rotinização cada vez maior da Sociologia.

Quer isso nos agrade, quer não, a Sociologia de hoje chegou a uma encruzilhada: um dos caminhos conduz à nova cumeada de grandes sínteses e sistemas mais adequados de Sociologia, o outro a uma coleção de dogmas cediços, estéreis e grandemente mecanizados, sem *élan* criador nem crescimento cognitivo.

Meu palpite é que, dos dois caminhos, a Sociologia escolherá o do crescimento cognitivo e terminará ingressando num nôvo período de grandes sínteses. Espero que êste prognóstico seja tão feliz como os que publiquei no final da década de 1920 a respeito das próximas mudanças na vida sócio-cultural da humanidade[5]. Com esta esperança, dou por terminado o meu exame crítico das principais correntes atuais de pensamento sociológico.

---

5 Ver êstes prognósticos na *Dynamics,* vol. III, cap. XVI, vol. IV, cap. XVII e em *The Crisis of Our Age.*